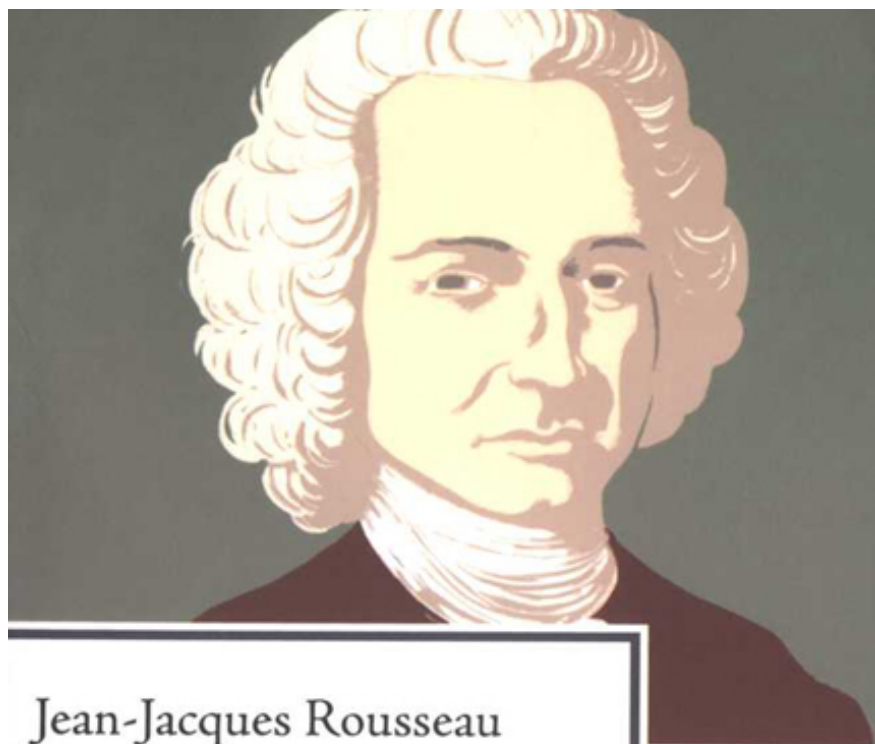




Jean-Jacques Rousseau
**IL CONTRATTO
SOCIALE**

a cura di Roberto Gatti

BUR
rizzoli

CLASSICI DEL PENSIERO

“L’uomo è nato libero”, ma “ovunque si trova in catene.” A partire da questa severa e realistica constatazione, nel *Contratto sociale* (1762) Rousseau raccoglie una delle sfide decisive della modernità: la ricerca di un ordine politico fondato non sulla forza ma sul diritto.

La versione del contratto proposta da Rousseau crea una “comunità” in cui il diritto di cittadinanza si esprime nella facoltà di partecipare alla deliberazione pubblica sulle leggi, che incarnano la *volontà generale*. In questa prospettiva lo “stato civile” diventa la premessa per realizzare la “libertà morale”.

Questa edizione presenta un apparato di note nel quale il testo è puntualmente commentato e un “Lessico minimo” in cui sono illustrati tutti i concetti fondamentali dell’opera.

DI JEAN-JACQUES ROUSSEAU (Ginevra 1712 – Ermenonville 1778) BUR ha pubblicato: *Confessioni*, *Giulia o La Nuova Eloisa*, *Discorsi*, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*.

ROBERTO GATTI insegna Filosofia politica all'Università di Perugia. Tra le sue opere ricordiamo: *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau* (1997). È stato presidente della Società italiana di Filosofia politica.

BUR
rizzoli

Jean-Jacques Rousseau

IL CONTRATTO SOCIALE

A cura di Roberto Gatti

BUR
rizzoli

CLASSICI DEL PENSIERO

Proprietà letteraria riservata
© 2005 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-586-1971-1

Titolo originale dell'opera:
Du contrat social, ou principes du droit politique

Prima edizione digitale 2011 da terza edizione BUR Classici del
Pensiero marzo 2010

In copertina:
illustrazione © Beppe Giacobbe
Progetto grafico di Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

ROUSSEAU: LA POLITICA COME LIBERTA

**«L'obéissance à la loi
qu'on s'est prescrite est liberté.»
Du contrat social, I, 8**

1. *La storia e il contratto iniquo*

L'esordio del capitolo I del *Contrat social* contiene due constatazioni di fatto e un'indicazione normativa: entrambe ne indirizzano tutto il percorso successivo. Quelli che, per Rousseau, costituiscono i due fatti incontestabili sono che «l'uomo è nato libero» e che «ovunque si trova in catene». L'aspetto normativo è invece espresso nella dichiarazione secondo cui bisogna individuare un principio che possa fondare in maniera «legittima» l'associazione politica, cioè non in base alla «forza», ma al diritto (*Du contrat social*, libro I, cap.1).

Come gli uomini fossero finiti «in catene» Rousseau l'aveva spiegato nel *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité* (1755),¹ illustrando il lungo e travagliato cammino che aveva condotto la specie umana, attraverso molteplici trasformazioni storiche,² dallo «stato di natura» all'istituzione del contratto iniquo. Si tratta di quel contratto con il quale – dopo il cruciale passaggio della «grande rivoluzione» da cui nacquero «la metallurgia e l'agricoltura», inestricabilmente connesse con la divisione del lavoro e con la proprietà³ – viene istituzionalizzata la disuguaglianza e legalizzato il dominio del «ricco», che trasforma in «un diritto irrevocabile» l'«abile usurpazione» all'origine dei primi possessi.⁴

Già con questo dualismo – basato sulla contrapposizione tra un contratto storico che è la sanzione legale del «diritto precario e abusivo» impostosi nella «société naissante»,⁵ da un lato, e, dall'altro, un contratto legittimo prodotto di una ragione impegnata a ricercare i fondamenti della «société bien ordonnée»⁶ – emerge la differenza tra il contrattualismo di Rousseau e quello della «science politique» sei e settecentesca. Negli autori maggiormente rappresentativi di quest'ultima, la struttura argomentativa è chiaramente *monistica*: il contratto serve a mostrare come sia possibile rendere ragione del passaggio da una condizione incerta e precaria a una «società civile» che realizzi l'unità

delle sue componenti garantendo le condizioni basilari della convivenza ordinata. Il procedimento è puramente logico-astrattivo, condotto *more geometrico*; se riferimento alla storia c'è,⁷ ha il solo scopo di suffragare con esempi tratti dalla realtà concreta la plausibilità di un ragionamento che trae però la sua forza decisiva dalla logica interna che lo connota e non certo, almeno in prima istanza, dalle circostanze storiche cui può appellarsi. In Rousseau, invece, la riflessione sul contratto sociale legittimo implica l'assunzione preliminare di un contratto storico che ne costituisce l'antitesi – cioè di un contratto segnato, quanto alle origini e quanto al contenuto, da una radicale illegittimità, in quanto viola il «diritto naturale» –⁸ e a partire dal quale i «principi del diritto politico» si definiscono nel loro pieno significato, che altrimenti va perduto. E va perduto innanzitutto perché proprio il raffronto tra il contratto ingiusto e quello secondo giustizia permette di far emergere la chiave interpretativa generale che dà senso pieno e compiuto alla struttura dicotomica del contrattualismo rousseauiano (contratto storico, che legalizza illibertà e disuguaglianza, *versus* contratto razionale, che deve garantire libertà e uguaglianza [*Du contrat social*, libro II, cap. 11]). Questa chiave interpretativa sta nell'idea dell'ambivalenza della storia umana in quanto *storia della libertà*.

Il passo forse più rivelativo a questo riguardo è contenuto nel capitolo 8 del libro I del *Contrat social*. Il processo che conduce dallo «stato di natura» allo «stato civile» – scrive Rousseau – è di portata tale da produrre nell'uomo «un cambiamento di grande rilievo, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto» e conferendo alle azioni umane quel «contenuto morale che loro prima mancava». Infatti, solo con questo passaggio «la voce del dovere» può subentrare all'«impulso fisico e il diritto al desiderio», mentre si impara «a interpellare la ragione prima di prestare ascolto alle inclinazioni». Ogni essere umano perciò «dovrebbe benedire continuamente il momento felice in cui fu strappato per sempre [dallo stato di natura] e che trasformò un animale stupido e ottuso in un essere intelligente e in un uomo». Ma questo senza mai dimenticare – come Rousseau stesso aveva mostrato nel *Discours sur les sciences et les arts* e nel *Discours sur l'inégalité* – che «gli abusi di questa nuova condizione» hanno degradato spesso gli uomini al di sotto dello stato originario dal quale erano usciti (*Du contrat social*, libro I, cap. 8).

Se la storia si è sviluppata prevalentemente nel segno della civilizzazione corrotta, se in essa hanno cioè dominato il conflitto e la disuguaglianza, se si è imposto quel contrasto tra *l'essere* e il *sembrare*

che fa della società il regno delle maschere e trasforma anche le «scienze» e le «arti» in strumenti dell'apparire,⁹ l'alternativa rimane comunque possibile, poiché appunto tutto ciò è dipeso dal «cattivo uso» che l'uomo, essere «perfettibile» e «libero», ha fatto delle sue facoltà nel corso del divenire.¹⁰ Tra *natura* e *cultura* si è creato un abisso che spiega perché, nei momenti più tragici e difficili della vicenda storica, si possa arrivare a guardare con nostalgia lo stato originario dal quale l'uomo si è ormai per sempre distaccato: quello stato infatti, pur nella sua rozzezza preumana, può offrire ancora l'immagine consolante di una condizione priva delle lacerazioni che segnano la storia. Ma la consapevolezza della frattura tra natura e cultura non inchioda l'uomo a un destino senza speranza; schiude piuttosto di fronte alla ragione la prospettiva, certamente valida per un futuro che sta all'uomo stesso preparare, di una conciliazione tra i due termini. Non c'è dubbio che, se si considera questo aspetto come essenziale per la comprensione dell'intero pensiero di Rousseau, è pienamente legittimo sostenere che Kant ha fornito una chiave interpretativa fondamentale della filosofia politica dell'autore del *Contrat social*. Le «tanto spesso fraintese affermazioni apparentemente contraddittorie del famoso J.-J. Rousseau» – come egli notoriamente sottolinea – possono «essere messe in accordo, tra di loro e con la ragione» se si tiene conto che nei «suoi scritti *Sull'influsso delle scienze* e *Sulla disuguaglianza tra gli uomini* egli mostra a perfezione l'inevitabile conflitto della cultura con la natura del genere umano, come genere *fisico*, nel quale ogni individuo dovrebbe raggiungere pienamente la sua destinazione; ma nel suo *Emilio*, nel suo *Contratto sociale* e in altri scritti egli cerca di risolvere il più difficile problema di come debba progredire la cultura perché le disposizioni dell'umanità come genere morale si sviluppino conformemente alla loro destinazione, in modo che il genere morale non si opponga al genere fisico in quanto genere naturale». ¹¹

Il Contrat social, stilizzando i contorni della «società ben ordinata», indica il possibile buon uso della libertà nell'ambito della politica. E ciò avviene non entro uno spazio defattualizzato nel quale opera unicamente una ragione priva di concretezza storica, come accade di regola nel giusnaturalismo moderno, ma ponendo al centro quelli che appaiono i tre inseparabili elementi portanti della riflessione sull'ordine politico secondo giustizia:

A) La storia *com'è stata*, la quale, mostrando l'incedere del male nella vicenda della specie umana, fornisce gli elementi per una «diagnosi» che

è certo rivolta al passato e al presente, ma che risulta indispensabile anche per la «terapia» del male,¹² nella misura in cui il «diritto politico» non può prescindere dai complessi dati costitutivi e dalle dinamiche delle realtà politiche di ogni tempo, come sono stati, sono e potranno essere *di fatto*.¹³ In questo senso la lezione di Machiavelli e di Montesquieu è fondamentale per Rousseau. Parti intere del *Contrat social* (in particolare i capp. 8–11 del libro II, tutto il libro III, i capp. 4–7 del libro IV) – dedicate alle caratteristiche fisiche, climatiche, economiche, delle singole «nazioni», al rapporto tra questi elementi e la forma del «governo», alle istituzioni delle repubbliche antiche, in particolare quella romana – sarebbero incomprensibili senza tener conto di questa dimensione e di queste fonti del suo pensiero.

B) «Gli uomini come sono» (*Du contrat social*, esordio del libro I), nella misura in cui la conoscenza della natura umana, secondo quanto già era stato indicato nel *Discours sur l'inégalité*, è il presupposto indispensabile per la «vera definizione del diritto naturale» come «scienza».¹⁴

C) «Le leggi come possono essere» (*Du contrat social*, esordio del libro I), che è lo spazio di intersezione tra *diritto*, *natura* e *storia*, cioè lo spazio proprio della politica, almeno quando quest'ultima arriva a coniugare la scienza del «droit naturel», l'«arte» della «legislazione», la «saggezza» richiesta a chi deve fare i conti con la costitutiva fragilità della «constitution humaine».

2. La libertà possibile: il contratto giusto

La definizione del concetto di «liberté» viene, nella produzione teorica di Rousseau, precisandosi con il tempo; assume la sua configurazione sistematica nell'*Emile*, pubblicato nello stesso anno del *Contrat social* (1762), e in cui sono contenuti quegli elementi della concezione dell'uomo senza tener conto dei quali i «principi del diritto politico» risultano scarsamente comprensibili. Libertà qui non è la semplice «potenza di volere» («puissance de vouloir») e di «scegliere» («choisir»),¹⁵ ma è l'autonomia che si manifesta nell'«entendement» come «pouvoir de comparer et de juger». È quindi *volontà razionale*, quella volontà che svincola l'uomo dalla «schiavitù» degli «istinti» e delle «passioni», rendendolo una persona morale dotata di autonomia nella ricerca del suo bene: «la mia libertà consiste nel fatto che non posso volere se non quello che mi è conveniente o che io stimo tale,

senza che nulla di estraneo a me mi determini». ¹⁶ La libertà così concepita costituisce «la più nobile facoltà dell'uomo», cioè la facoltà della quale non si può essere privati se non degradando l'uomo al livello della mera animalità ¹⁷ e togliendo alle sue azioni «ogni moralità» (*Du contrat social*, libro I, cap. 4). Ed è il diritto intorno al quale ruota l'intero *Contrat social*. Riflettendo sulla traduzione in termini politici di questo concetto – e quindi assumendo il diritto di libertà come guida per introdurre alla lettura dell'opera – può essere utile cercare di cogliere il significato del *Contrat* nel contesto di quello che, con un inevitabile grado di semplificazione, può essere definito il *paradigma moderno* della politica, del quale assumo, come modelli cruciali per il confronto con Rousseau, le versioni di Hobbes e di Locke. Vale la pena di procedere esponendo schematicamente i punti maggiormente rilevanti.

Per cominciare è opportuno rileggere la formulazione del «problema fondamentale» che deve essere risolto per giustificare filosoficamente la «società ben ordinata»: «Trovare una forma di associazione che difenda e protegga, mediante tutta la forza comune, la persona e i beni di ciascun associato e per mezzo della quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e rimanga libero come prima» (*Du contrat social*, libro I, cap. 6). Il nucleo del dilemma sta ovviamente nel riuscire a far sì che ognuno, pur nell'unione con gli altri, quindi in una condizione che comporta il passaggio dalla «indipendenza» dello «stato di natura» alla «dipendenza» imposta dalla vita associata, ¹⁸ *continui a obbedire solo a se stesso*. Il punto focale è che la richiesta contenuta nella clausola dell'obbedienza solo a se stessi non fa riferimento alla *libertà di agire* conformemente a quanto si è deliberato di volere, vale a dire che non si situa nella sfera dell'azione, secondo la classica formulazione del problema della libertà politica che si trova in Hobbes e in Locke (anche se poi diversi sono nel primo e nel secondo i margini di questa libertà). ¹⁹ Qui si tratta invece della *facoltà stessa del volere*: come lo stesso Rousseau chiarisce, libertà significa «l'obbedienza alla legge che ci si è prescritta» (*Du contrat social*, libro I, cap. 8).

Si può ricordare, su questo punto, la classificazione proposta da Norberto Bobbio in merito al significato delle due concezioni della libertà: «Libertà significa ora facoltà di compiere o non compiere certe azioni, non essendo impediti dagli altri con me conviventi o dalla società come complesso organico o più semplicemente dal potere statale; ora potere di non ubbidire ad altre norme che a quelle che io stesso mi sono imposto. Il primo significato è quello che ricorre nella dottrina liberale

classica, secondo la quale “essere liberi” significa godere di una sfera d’azione, più o meno larga, non controllata dagli organi del potere statale; il secondo significato è quello adoperato dalla dottrina democratica, secondo la quale “essere liberi” significa non già non aver leggi, ma dare leggi a se stessi». ²⁰ Partire da questa sintesi di Bobbio consente, sviluppando le implicazioni in essa contenute, di procedere a un pur schematico raffronto tra Rousseau, Hobbes e Locke.

L’unica forma di contratto che può garantire la libertà è, per Rousseau, quella che si basa sull’«alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità» e con la quale «ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale», ricevendo con questo atto «ogni membro quale parte indivisibile del tutto» (*Du contrat social*, libro I, cap. 6). L’alienazione avviene e può avvenire solo a vantaggio di «tutta la comunità». I due soggetti del contratto sono gli individui come «singoli» («particuliers»), da un lato, e il «tout» costituito da questi stessi individui riuniti in «corps» nel sovrano, dall’altro. Ciò equivale a dire che ognuno accetta di sottomettersi alla «volontà» emanante dalla «personne publique», costituita dall’unione di tutti i membri della società politica in quel «corpo» che si crea attraverso il contratto (*Du contrat social*, libro I, cap. 6). In tal senso Rousseau può affermare che ogni individuo contratta, «per così dire con se stesso» (*Du contrat social*, libro I, cap. 7): si impegna, come singolo, a obbedire alle «délibérations» dell’assemblea sovrana di cui con questo atto egli stesso diviene membro e ad accettare altresì le limitazioni che così verranno poste alla sua «liberté naturelle» (*Du contrat social*, libro I, cap. 8). Ciascuno, nel momento in cui accede al contratto, rinuncia alla libertà *indépendante* caratteristica dello stato prepolitico, ma, d’altro canto, acquisisce la facoltà di partecipare, in comune con gli altri, alle decisioni che sono di competenza del «corpo sovrano». Con ciò è salvaguardata la condizione in virtù della quale i membri della società politica non saranno sottomessi ad altre leggi che a quelle alla cui emanazione essi stessi, in quanto «parti» di questo «corpo», avranno direttamente contribuito.

La libertà richiede quindi, come condizione imprescindibile, l’esercizio della sovranità popolare diretta, fornita di quei caratteri di *inalienabilità, indivisibilità, assolutezza*, che sono precisati nei capitoli 1, 2, 4 (inizio) del libro II. In tal senso la rappresentanza, questa «idea [...] moderna» che ci viene «dal governo feudale» (*Du contrat social*, libro III, cap. 15), è incompatibile con l’autodeterminazione politica

della «comunità», nel senso già in precedenza chiarito: «il sovrano, il quale è solo un essere collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso: il potere si può certo trasmettere, ma non la volontà» (*Du contrat social*, libro II, cap. 1).

Il sovrano opera e può operare solo attraverso le leggi (*Du contrat social*, libro II, cap. 6), che sono contemporaneamente *espressione* e *garanzia* di libertà. Espressione perché rappresentano un «acte public»²¹ dell'assemblea sovrana guidata dalla «volontà generale». Garanzia perché soltanto la sottomissione comune all'impersonale comando della norma giuridica – con la «doppia universalità» («double universalité») della «materia» e della «forma» che la contraddistingue (relativa la prima alla «chose statuée», la seconda all'«autorità qui statüe») – può evitare l'esercizio dell'arbitrio dell'uomo sull'uomo: «Quando tutto il popolo statuisce su tutto il popolo non considera che se stesso e, se allora si determina un rapporto, questo è tra l'oggetto intero sotto un punto di vista e l'oggetto intero sotto un altro punto di vista, senza alcuna divisione del tutto. In tal caso la materia su cui si statuisce è generale, come la volontà stessa che statuisce. È questo atto che io chiamo una legge» (*Du contrat social*, libro II, cap. 6).

A questo punto Rousseau definisce formalmente la «république»: è «ogni Stato retto da leggi, [...], sotto qualunque forma di amministrazione possa essere» (*ivi*), cioè indipendentemente dalla forma del «governo» (*Du contrat social*, libro III, capp. 3–7). Il «governo» costituisce l'organo – creato non mediante un contratto ma attraverso una «legge» (*Du contrat social*, libro III, capp. 16–17) – cui è affidato il «potere esecutivo» («*puissance exécutive*») e che è vincolato al «sovrano» da un mandato imperativo (*Du contrat social*, libro III, cap. 1).

3. Sovranità, legge e spazio pubblico della parola

È proprio sul nesso tra libertà e legge che ora va concentrata l'attenzione. Hobbes, nel *Leviathan*, aveva definito la libertà come ciò che all'individuo è lecito fare, dopo il contratto, nel «silenzio della legge»: «In tutti i generi di azioni trascurate dalle leggi gli uomini hanno la libertà di comportarsi nel modo che la loro ragione suggerirà come il più vantaggioso per loro stessi».²³ Stabilendo questa relazione di esclusione reciproca tra i due termini, per cui la libertà si definisce al di fuori di ciò che è comandato e/o vietato dalla legge, Hobbes aveva conferito rigore

filosofico a un modello interpretativo che Locke riprenderà senza aggiungervi nulla, se non una diversa posizione riguardo ai margini legittimi di estensione della sfera di liceità dell'azione individuale: la libertà degli uomini «sotto un governo consiste [nel] seguire la mia volontà in tutti i casi in cui la norma non dà prescrizioni». ²⁴ Nel *Contrat social*, al contrario, la legge è considerata lo spazio proprio in cui la libertà si concretizza, dal momento che nella legge prende forma l'autodeterminazione della «comunità»: è il risultato della «deliberazione» dei membri del «corpo politico», che agiscono quali «citoyens» impegnati nella ricerca comune della giustizia attraverso la discussione pubblica così come si svolge nell'assemblea sovrana. In tale contesto la «volontà generale» viene a configurarsi come la volontà razionale che proviene da individui disposti a sacrificare il loro «interesse particolare» a quello «comune», ripetendo così in un certo senso ogni volta quel gesto originario dal quale è nata la società politica: «Se l'opposizione degli interessi particolari ha reso necessaria la costituzione delle società, è l'accordo di questi stessi interessi che l'ha resa possibile. Il legame sociale è formato da ciò che c'è di comune in questi diversi interessi e se non ci fosse qualche punto in cui tutti gli interessi concordano non potrebbe esistere alcuna società. Ora, è soltanto sulla base di tale interesse comune che la società deve essere governata» (*Du contrat social*, libro II, cap. 1). È quindi giustificata la definizione della «volontà generale» come una «regola di giustizia» («règle de justice»); ²⁵ questa regola esprime niente altro che l'imperativo di ricercare costantemente la conformità della volontà alla ragione. Così com'è perfettamente comprensibile l'esplicita indicazione di Rousseau che, per ottenere deliberazioni pubbliche conformi alla «volontà generale», bisogna cominciare col saperla distinguere bene dalla «volontà particolare, cominciando da se stessi». ²⁶ La «volontà generale» è «raison publique», ²⁷ vale a dire prodotto di razionalità individuali orientate, attraverso il discorso e la «persuasione» (arte ormai dimenticata nella «politica moderna»), ²⁸ a stabilire norme eque di convivenza. Rousseau non riconosce all'assemblea sovrana la facoltà di proporre le leggi, che è compito del «governo», ma le attribuisce pienamente il diritto di esprimere il proprio parere su quelle che le vengono presentate. Questa è una competenza inalienabile del «corpo sovrano» e si realizza in quel «droit d'opiner» che è inseparabile dall'esercizio della sovranità propriamente detta. ²⁹ Nelle *Lettres écrites de la montagne*, e precisamente in un'importante nota della lettera VII, Rousseau distingue i tre atti di «voter», «délibérer», «opiner». Dopo aver

rilevato che sono «tre cose molto diverse», precisa che «*deliberare*, significa ponderare il pro e il contro; *esprimere la propria opinione* [«*opiner*»] significa manifestare il proprio parere e motivarlo; *votare* significa dare il proprio suffragio, quando non resta più che raccogliere i voti. Si sottopone innanzitutto la materia alla deliberazione. Al primo turno si esprime la propria opinione; all'ultimo si vota».³⁰ Terminologicamente e concettualmente distinti, questi tre atti rappresentano però attributi costitutivi essenziali dell'esercizio della sovranità. E la votazione, come emerge anche dal passo citato, non può che essere la fase conclusiva, necessariamente preceduta dalle altre e a esse strettamente legata. Altrimenti si finirebbe per farne un passaggio in cui l'assemblea sovrana si limita passivamente a dichiararsi su proposte nel merito delle quali non può entrare o, addirittura, una pura e semplice «acclamazione», che è l'esatto opposto della «deliberazione» correttamente intesa e che, per esempio, dominava nell'impero romano al tempo della sua decadenza (*Du contrat social*, libro IV, cap. 2). Per nessuna ragione si possono privare i cittadini del «*droit de voter*» in ogni «atto della sovranità», pur se è una costante della dinamica delle società politiche anche meglio costituite la tendenza del «governo» a monopolizzare i diversi momenti in cui si concretizza l'esercizio della sovranità, in particolare quelli di «*opiner*», «*diviser*», «*discuter*», che esso si preoccupa in genere «di riservare solo ai suoi membri» (*Du contrat social*, libro IV, cap. 1).³¹ Ciò rientra in quella «tendenza naturale e ineluttabile» (*Du contrat social*, libro III, cap. 11) che prima o poi determina, come un «vizio insito» (*Du contrat social*, libro III, cap. 10) nella «macchina politica», l'usurpazione da parte del potere esecutivo delle attribuzioni del legislativo e quindi, poiché l'esecutivo è un corpo «particolare» (*Du contrat social*, libro III, cap. 1), la fine della libertà.

In sintesi: la «volontà pubblica trae la sua autorità dalla ragione che l'ha dettata»³² proprio perché è soprattutto l'espressione dello sforzo di individui riuniti per deliberare secondo giustizia e che si pronunciano attivamente sulle leggi a essi proposte. D'altronde, nessun altro può sostituirsi in questo compito ai cittadini associati in «corps», perché ciò significherebbe che il «popolo» non è più, in senso proprio, «autore» delle proprie leggi e cioè non è più libero (*Du contrat social*, libro II, cap. 6). Se invece il suo diritto alla libertà può e deve essere rivendicato come principio dell'ordine politico è proprio perché si ritiene che quanti lo compongono sono in grado di governarsi responsabilmente attraverso il ricorso a una ragione che sa, pur faticosamente, individuare di volta in

volta il «bene comune». Ciò che l'autore del *Contrat* si sforza di mostrare è, in questo senso, la possibilità di convivenza non solo di «interesse» e «giustizia», ma anche di «justice» e «liberté», dove quest'ultima non è, come in Locke, rivendicazione di uno spazio privato intangibile dall'autorità politica, ma diretta partecipazione a essa. D'altra parte, l'idea del consenso consapevole alle leggi ottenuto mediante la discussione e la composizione razionale degli interessi si colloca in opposizione alla tesi, emblematicamente espressa per Rousseau da Hobbes, secondo cui solo la «forza» fornisce il mezzo idoneo a conferire unità a una moltitudine non altrimenti aggregarle. È chiaro che ciò non significa che il momento della «force» possa essere utopisticamente trasceso e ignorato; infatti Rousseau lo considera nella sua obiettiva rilevanza, tanto da affermare che la conservazione della «sicurezza» e della «libertà» è affidata alla «forza delle leggi» e all'«autorità dei loro difensori». ³³ Significa però che tale dimensione può essere ridotta in ragione della capacità di autogoverno dei cittadini della «società ben ordinata» e in rapporto alle possibilità che quest'ultima offre di sviluppare tale capacità. Non è altro, questo, che l'ideale regolativo della «repubblica», la quale tende verso di esso pur senza mai poterlo adeguare integralmente. Siamo al cuore di quello che è non solo il centro focale della filosofia politica rousseauiana, ma anche il lascito più rilevante di essa per la teoria democratica, nella misura in cui con democrazia si intenda «quella forma di stato in cui si può realizzare la libertà politica di tutti gli uomini attraverso la partecipazione immediata a processi di decisione trasparenti». ³⁴

4. La «repubblica» come «comunità»: il legislatore e lo spirito sociale

Eppure una fessura, invero non piccola, rimane aperta nella trama teorica che definisce i contorni della «république». Infatti è necessario essere coerenti con il vincolo posto all'inizio del *Contrat social*, che consiste nel «prendere gli uomini come sono», cioè certamente capaci di ragione, ma anche passibili di cadere preda delle passioni, come lo stesso Rousseau mostra a proposito della storia della specie (*Discours sur l'inégalité*) e del laborioso processo di sviluppo dell'individuo singolo (*Emile*). Di conseguenza va dato conto di come si possa ottenere da esseri fragili e fallibili l'adeguazione alla «volontà generale», la quale costituisce un «puro atto dell'intelligenza che ragiona, nel silenzio delle passioni, su ciò che l'uomo può esigere dal suo simile e su ciò che il suo

simile ha diritto di esigere da lui».³⁵ Qui si evidenzia la debolezza teorica dello strumento concettuale costituito dal contratto: ricorrendo a esso si può ottenere al massimo, come lo stesso Rousseau argomenta, un «interesse» da parte di ogni cittadino a essere «giusto». Infatti, venendosi a costituire per effetto del contratto un corpo sovrano formato «solo dai singoli che lo compongono», ne deriva che questo corpo non può avere «interessi contrari» a quelli degli individui che ne sono parte, perché «è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri» e, posto il requisito dell'universalità della legge, «non può nuocere ad alcuno di essi in particolare» senza nuocere a tutti (*Du contrat social*, libro I, cap. 7, e libro II, cap. 4).³⁶ Insomma, ciascuno ha interesse a deliberare secondo giustizia poiché sa che sarà sottoposto alle leggi emanate dall'assemblea sovrana di cui egli è membro. Ma – a parte i molti altri problemi che potrebbero essere sollevati in merito a questo apparentemente persuasivo funzionamento del *meccanismo a specchio* della sovranità³⁷ – basti qui osservare che lo stesso Rousseau riconosce come l'«interesse», da solo, sia un movente quanto mai debole per l'obbligo politico.³⁸ D'altra parte, la giustizia perseguita per interesse significherebbe il fallimento della società politica rispetto al suo obiettivo essenziale: la realizzazione della «liberté morale».

È a questo punto che, quasi a segnare un nuovo e non poco problematico *incipit* del *Contrat social* viene introdotta, nel capitolo 7 del libro II, la figura del «legislatore». Il suo ruolo è chiaro: non deve solo «scoprire [...] le migliori regole della società che convengono alle Nazioni» (insomma fungere da potere costituente, compito per il quale il «popolo» al momento della sua nascita non possiede sufficienti «lumi»), ma soprattutto deve riuscire a *dénaturer* gli uomini, cioè a formare l'«homme civil». Questi, diversamente dall'«homme naturel», si comporta – secondo quanto Rousseau scrive nell'*Emile* – non come «intero assoluto», ma come «unità frazionaria che dipende dal denominatore e il cui valore sta nel suo rapporto con il tutto, che è il corpo sociale».³⁹ La corrispondenza tra l'*Emile* e il *Contrat* è in questo caso quasi letterale: «Colui che osa tentare l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve sentirsi in grado [...] di trasformare ogni individuo [...] nella parte di un più grande tutto, da cui questo individuo riceva in qualche modo la sua vita e il suo essere [...]; di sostituire un'esistenza relazionale e morale a quella fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuto dalla natura» (*Du contrat social*, libro II, cap. 7). Gli strumenti per realizzare questo immane ma ineludibile obiettivo – in primo luogo i «costumi» («moeurs»), l'educazione pubblica, l'«amore per la patria» –

sono esaminati da Rousseau in molti dei suoi scritti politici, a partire dal *Discours sur l'économie politique*⁴⁰ per finire con le *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*.⁴¹ Nel *Contrat social* si trova invece solo un accenno a tale tema, là dove, dopo aver distinto i vari tipi di leggi («politiche», «civili», «penali»: libro II, cap. 12), Rousseau aggiunge: «A questi tre tipi di leggi se ne aggiunge un quarto, il più importante di tutti, che non si incide né nel marmo, né nel bronzo, bensì nel cuore dei cittadini» e che «conserva un popolo nello spirito delle sue istituzioni e sostituisce in maniera impercettibile la forza dell'abitudine a quella dell'autorità. Parlo dei costumi, delle consuetudini e soprattutto dell'opinione, parte sconosciuta ai nostri politici, ma dalla quale dipende il successo di tutte le altre».⁴²

Solo la difficile e lunga formazione dello «spirito pubblico» – iniziata dal «legislatore» ma che sarà poi compito dei «magistrati» addetti di condurre innanzi nella vita ordinaria della società politica una volta superato la *stato nascente* – consente di chiudere il cerchio della teoria repubblicana di Rousseau: all'obbedienza per timore della «forza» (Hobbes) e a quella prudenzialmente dettata dall'«interesse» dell'uomo considerato come egoista ragionevole (Locke) si sostituisce l'obbedienza per «dovere», che è l'unica in realtà ad assicurare unità e stabilità al «corpo politico». Infatti, «è impossibile che qualsivoglia istituzione possa funzionare secondo lo spirito in cui è stata costituita, se non è diretta secondo la legge del dovere». È per questo che «la più grande risorsa dell'autorità pubblica sta nel cuore dei cittadini»: «Non solo non ci sono che le persone per bene che sappiano amministrare le leggi, ma in fondo non ci sono che le persone oneste che sappiano obbedire ad esse [...]. Chi riesce a sfidare i rimorsi, non tarderà a sfidare le pene; castigo meno severo, meno continuo, e al quale si ha almeno la speranza di sfuggire; e qualsiasi precauzione si prenda, coloro i quali attendono unicamente l'impunità per agire male non mancano certo di mezzi per eludere la legge o per sottrarsi alla pena».⁴³ Il realismo, nella versione cruda di Hobbes o in quella più temperata di Locke, mostra il suo limite, che consiste nell'ignorare l'«arte» più importante anche per il politico, cioè quella di «formare gli uomini»⁴⁴ sviluppando sapientemente le potenzialità della «costituzione umana» nel rispetto della loro interna finalità.

Certo molto si può obiettare (ed è stato più volte fatto) all'introduzione di questa figura taumaturgica del «legislatore»,⁴⁵ *deus ex-machina* chiamato a risolvere in maniera non certo ineccepibile dal

punto di vista teorico lo stallo che, come sembra plausibile ipotizzare, Rousseau ha creduto di veder incombere sul *Contrat social*: «Perché un popolo allo stato nascente fosse in grado di apprezzare i sani principi della politica [...] bisognerebbe che l'effetto potesse diventare la causa, cioè che lo spirito sociale, il quale deve essere il prodotto dell'opera istitutiva, la informasse dall'inizio e che gli uomini fossero, prima di ricevere leggi, ciò che debbono diventare per effetto di queste» (libro II, cap. 7). Ma ci si può anche chiedere se la preoccupazione per tale stallo sia fondata: in effetti, mantenendosi in linea con la sua idea secondo cui c'è uno sviluppo progressivo delle facoltà e delle capacità dell'uomo in relazione agli stimoli forniti dall'ambiente e dalle «circostanze»,⁴⁶ Rousseau avrebbe potuto presentare anche lo «spirito sociale» come il prodotto di un'evoluzione⁴⁷ che arriva alla formazione del «corpo politico», senza bisogno di ricorrere a una figura che, nel suo ruolo di *pedagogo del popolo*, reintroduce l'ombra di quel paternalismo politico esorcizzato con così grande decisione nel capitolo 2 del libro I. Eppure, se l'*escamotage* teorico è debole, o addirittura superfluo, il significato di questa figura è chiaro: il fine della «società ben ordinata» e, allo stesso tempo, il requisito essenziale per la sua unità interna è la «vertù»⁴⁸ come dominio della ragione e della coscienza sulle passioni, e come «amore dell'ordine»: «il buono si ordina in rapporto al tutto e [...] il malvagio ordina il tutto rispetto a se stesso».⁴⁹

A questo punto l'affermazione secondo cui diventiamo «uomini» solo dopo essere stati «cittadini» trova la sua piena giustificazione: la compiutezza dell'essere umano come persona morale si realizza infatti solo nella società politica ed è perciò che «coloro che vorranno trattare separatamente la politica e la morale non capiranno mai niente di nessuna delle due».⁵⁰ In tale prospettiva il rapporto tra natura umana e ordine politico subisce, rispetto alla posizione di Hobbes e Locke, una radicale riformulazione. Infatti il *Leviatano* e il *Secondo Trattato sul governo*, pur presentando versioni diverse dell'individualismo – l'una incardinata sull'immagine dell'uomo come essere costitutivamente conflittuale, l'altra basata sulla rassicurante stilizzazione dell'essere umano come egoista ragionevole –, presuppongono che l'individuo sia un essere già integralmente formato e costituito in ogni sua dimensione indipendentemente dallo strutturarsi di qualsiasi relazione con l'altro e in particolare della relazione politica. Per Rousseau invece, come si è visto, lo «stato civile» costituisce la condizione imprescindibile per la realizzazione dei fini intrinseci della natura umana. Qui emerge l'essenziale nucleo concettuale che concerne la tematizzazione della

società politica come «communauté», vale a dire come spazio nel quale la partecipazione alle decisioni riguardanti il «bene comune», l'educazione pubblica, la condivisione di usi, tradizioni, consuetudini, formano l'identità morale dei cittadini, sottraendoli all'egoismo che nasce dall'incapacità di superare il «*moi absolu*», cioè il sé che si rinserra nella sua «indipendenza». La società politica non è una mera «aggregazione», ma un'«associazione» (*Du contrat social*, libro I, cap. 5) proprio in questo senso, vale a dire per il fatto che in essa la relazione con l'altro non viene stabilita unicamente in vista di un'impresa cooperativa finalizzata alla creazione e conservazione delle condizioni materiali della convivenza (la pace e la sicurezza contro i nemici esterni) e neppure per la garanzia della libertà e della proprietà individuali nel senso lockeano, ma rappresenta un legame *costitutivo* per la realizzazione dell'uomo come soggetto morale. L'uomo è «socievole per natura»⁵¹ perché la socialità, nelle forme che progressivamente assume, costituisce il fine interno della sua «constitution», mentre l'«indépendance» originaria connota una condizione ancora non umana, che va superata non per semplici motivi utilitaristici (pur presenti nelle prime forme di società),⁵² ma perché l'uomo acquisisca la sua piena umanità divenendo «être moral». C'è un nesso strettissimo tra relazione con l'altro e costituzione dell'identità morale dell'essere umano: «I vizi e le virtù di ogni uomo non sono relativi a lui solo. Il loro rapporto più grande è con la società ed è ciò che essi sono in riferimento all'ordine in generale che costituisce la loro essenza e il loro carattere».⁵³ È dal «commerce» tra gli uomini «che sono nate le loro virtù e i loro vizi e in qualche modo tutto il loro essere morale».⁵⁴

Si può quindi affermare che un'interpretazione in termini unicamente giuridici del contrattualismo rousseauiano non rende conto completamente del suo significato, poiché il contratto si contraddistingue, in maniera niente affatto secondaria, per il suo contenuto morale. In esso *si contratta con se stessi* non solo nel senso che si crea, come è stato già osservato, una specificità in virtù della quale ognuno è contemporaneamente «sovrano» e «suddito», ma anche nel senso che ciascuno assume con se stesso l'impegno di rinunciare alla sua «indipendenza» *naturale* – dove naturale significa *originaria*, tipica cioè dello stato presociale così com'è ricostruito, quanto alla specie, nel *Discours sur l'inégalité* e, quanto all'individuo, nell'*Emile*. Attraverso tale rinuncia ci si sottopone ai doveri della «dipendenza» sociale,⁵⁵ quei doveri ottemperando ai quali l'essere umano realizza la sua natura relativamente ai fini che le sono propri, portando al pieno sviluppo le

facoltà e le capacità che all'origine erano allo stato di *potenzialità*.⁵⁶ È lo stesso Rousseau a chiarire che «c'è grande differenza tra l'uomo naturale che vive nello stato di natura e l'uomo naturale che vive nello stato di società»;⁵⁷ la «felicità dell'uno e dell'altro sono molto diverse» e stanno esattamente nello stesso rapporto in cui si trovano, da un lato, l'uomo racchiuso nella sfera della mera istintività e, dall'altro, l'«*homme moral*».⁵⁸

Con la «*république*» intesa come «*communauté*» viene quindi proposto un modello di ordine politico che è contemporaneamente alternativo all'organicismo platonico-aristotelico,⁵⁹ da un lato, e, dall'altro, all'individualismo «atomistico» che gran parte della modernità politica condivide. Charles Taylor ha definito quest'ultimo una concezione secondo la quale «ciò che gli uomini traggono dall'associarsi per realizzare il bene è un insieme di ausili collegati solo contingentemente [...] a questa associazione» e che riguardano l'insieme delle condizioni materiali esterne della convivenza, fermo restando però che ciascuno «raggiunge il bene da solo», cioè definisce e sviluppa il suo profilo morale indipendentemente dalla relazione con gli altri. Al contrario una «concezione sociale dell'uomo», come quella che viene sintetizzata da Rousseau nel termine «*association*» contrapposto ad «*agrégation*» (e l'«*agrégation*» nel senso rousseauiano potrebbe essere assunta come il modello per eccellenza di una società «atomistica»), implica che «un'essenziale condizione costitutiva del ricercare il bene umano», insomma di formare e curare la propria identità morale, «è legata all'essere in società» e che «al di fuori di una comunità di linguaggio e di dialogo [...] l'uomo non può neanche essere un soggetto morale».⁶⁰ In questo contesto le istituzioni non sono semplicemente chiamate a *proteggere* la libertà, ma la nutrono continuamente mediante la «deliberazione comune», attraverso la quale si impara a trascendere il perimetro dell'autoreferenzialità⁶¹ e a incrementare «la motivazione per la disciplina autoimposta».⁶²

Il repubblicanesimo di Rousseau si connota in questo senso per essere non la semplice proposta di un regime politico, ma per costituire l'anello finale di una concezione dell'uomo, della morale, della storia e della politica che evidenziano una tensione profonda rispetto alla politica moderna. Se questa tensione può, come talvolta è accaduto, rimanere in ombra, ciò accade anche perché il lessico e l'apparato concettuale della filosofia politica rousseauiana rimangono largamente debitori delle «categorie del politico» in uso nella «*science politique*» giusnaturalistica.

Ma i termini di questo lessico (dallo «stato di natura» al «contratto» alla «sovranità») sono adoperati da Rousseau entro un contesto interpretativo che è esplicitamente e ripetutamente contrapposto alla «filosofia moderna»⁶³ e alla «storia moderna»; tale opposizione segna un filo rosso che collega il *Discours sur les sciences et les arts* al *Contrat social*, all'*Emile*, ai progetti per la Corsica e per la Polonia, alle *Lettres écrites de la montagne*, per arrivare fino agli scritti autobiografici, cioè le *Confessions*, i *Dialogues*, *Les rêveries du promeneur solitaire*. La modernità è il tempo di «padroni insensibili» e di «popoli che gemono», di «guerre che non interessano nessuno e che provocano desolazione per tutti», di «armate immense in tempo di pace e senza efficacia in tempo di guerra», di «ministri sempre occupati per non far nulla», tranne «trattati misteriosi senza scopo, alleanze lungamente negoziate e rotte il giorno dopo».⁶⁴ Ciò che dà senso pieno alla critica delle teorie sulle origini della società svolta nei capitoli 2–5 del libro I del *Contrat social* è il fatto che qui (ma non certo solo qui) si rende evidente che «scienza politica» e giurisprudenza moderna – da Grozio a Pufendorf a Hobbes – appaiono a Rousseau come diverse ma convergenti forme, che potremmo chiamare *ideologiche*, di legittimazione del «despotisme»,⁶⁵ il regime più consono a piccoli uomini⁶⁶ i quali «acconsentono a portare delle catene pur di potere imporne a loro volta».⁶⁷ E la «libertà» nel senso lockeano, quella libertà nata dall'«attività dell'interesse privato» che affida ai rappresentanti il fardello del «servizio pubblico» (*Du contrat social*, libro III, cap. 15), non è certo un'alternativa: «Il popolo inglese pensa di essere libero, ma s'inganna parecchio, poiché non lo è che durante l'elezione dei membri del Parlamento: appena questi sono eletti esso è schiavo, è niente. L'uso che fa della libertà nei brevi momenti in cui ne gode è tale che merita bene di perderla» (libro III, cap. 15).

5. Rousseau e la politica moderna

Quanto di *antimoderno* c'è in Rousseau non si irrigidisce però nel rifiuto senza mediazioni del suo tempo storico, se non altro perché lo stesso autore del *Contrat social* ribadisce più volte che la storia non può essere fatta retrocedere.⁶⁸ Il problema della politica consiste nel mettere in atto lo sforzo continuo di un confronto tra i «principi del diritto politico» – che costituiscono la condizione di possibilità di ogni «società ben ordinata» (*Du contrat social*, libro I, cap. 6) – e la storia. Fuori di questa faticosa ricerca ci sono solo le «chimere», dalle quali Rousseau rifugge,

fornendo egli stesso direttamente un cospicuo bagaglio di argomenti contro quanti hanno inteso recludere la sua filosofia politica entro i confini dell'utopia.⁶⁹

Se questa non fosse la direzione del pensiero politico di Rousseau non si potrebbe spiegare uno scritto come le *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, redatte tra l'ottobre 1770 e l'aprile 1771, pubblicate postume nel 1782. C'è un contrasto, si potrebbe dire quasi punto per punto, tra i requisiti ideali all'instaurazione dell'ordine politico individuati nel *Contrat social* e la situazione che offre la Polonia della seconda metà del Settecento: una nazione che, «spopolata, devastata, oppressa, aperta ai suoi aggressori, al colmo delle sue sventure e della sua anarchia [...] osa chiedere un governo e delle leggi, come se fosse al momento della sua nascita», che «è in catene e discute dei mezzi di conservarsi libera»,⁷⁰ la cui estensione è tale da rendere impossibile l'esercizio della sovranità popolare, le cui divisioni di classe rendono estremamente difficile, nel contesto delle disuguaglianze che creano, il perseguimento del «bene comune». Eppure Rousseau non rifiuta l'invito del conte Wiehlorski a stendere un progetto di costituzione per la Polonia. Ed è significativo che, nel tentativo di individuare le modalità attraverso le quali le idee del *Contrat* possono tradursi in pratica in una realtà così diversa e lontana da quella prospettata nell'opera, arrivi, tra l'altro, a scendere a patti su quello che almeno in apparenza ne è il principio più inderogabile e rigido, cioè sulla sovranità popolare diretta. Infatti, di fronte a una società, come quella polacca, le cui dimensioni rendono tale forma di sovranità inattuabile, Rousseau propone di sostituire a quest'ultima il mandato imperativo, unito al frequente avvicendamento dei deputati.⁷¹ A ciò si connette altresì la proposta del «sistema dei Governi federali», «l'unico che riunisca i vantaggi dei grandi e dei piccoli Stati». ⁷² In questi punti, anche se non solo in questi – si potrebbero citare infatti le osservazioni concernenti l'organizzazione del potere esecutivo e legislativo, così come i rapporti tra questi due poteri (*Considérations ...*, VII-VIII), il sistema delle finanze (XI), le relazioni tra le classi (XIII) –, si manifesta la piena consapevolezza del fatto che i principi del «diritto politico» non possono vivere in uno spazio chiuso, avulso dalla storia, né essere affermati e sostenuti come mere verità *more geometrico demonstratae*, ma debbono essere incarnati tenendo conto della concreta esperienza di un popolo e delle particolarità strutturali delle diverse «nations». E il farsi storia del «diritto politico» comporta l'esercizio della difficile «arte» di saperlo sempre riferire e rapportare alle differenti condizioni fisiche, materiali, ambientali, sociali,

perdendo così la staticità che prevalentemente lo connota nelle teorie giusnaturalisti-che (*Du contrat social*, libro II, capp. 8–10 e libro III, capp. 4–8). Implica quindi anche che la componente universalistica dei diritti di libertà e uguaglianza sia coniugata con le specificità delle singole e diverse «nations»: «Come, prima di iniziare una grande costruzione, l'architetto osserva e sonda il terreno per vedere se ne può sostenere il peso, così il saggio fondatore non inizia con il redigere leggi buone in se stesse, ma esamina prima se il popolo cui intende destinarle è idoneo a sopportarle» (*Du contrat social*, libro II, cap. 8).⁷³ Per dirlo con i termini del dibattito attuale, richiede che le ragioni dell'*universalismo* (i «principi del diritto politico») e del *contestualismo* (le caratteristiche dei diversi «popoli» e le loro «istituzioni nazionali») siano sostenute non le une in contrapposizione alle altre, ma stabilendo tra esse un rapporto in virtù del quale la priorità riconosciuta alle prime non arrivi a occludere il legittimo spazio delle seconde. Esige infine che la storia trascorsa, pur con le sue gravi ingiustizie, non sia condannata moralisticamente in blocco e senza appello, ma venga piuttosto sottoposta al vaglio critico della ragione al fine di individuare, nella complessa trama degli eventi passati e presenti, le vie possibili per tradurre in pratica i principi del giusto ordine politico. L'istanza della libertà, in cui questi principi sono compendati e che impone che un popolo debba essere sottomesso soltanto alle leggi che egli stesso in «corps» si dà, va anch'essa commisurata, se non la si vuol far rimanere sul piano dei «projets chimériques», alle diverse e molteplici condizioni, sociali, geografiche, storiche, in cui si intende attuarla: questo è il senso delle *Considérations*. Il mandato imperativo può essere perciò la via seguendo la quale il principio della sovranità popolare trova modo di attuarsi, insieme con altri accorgimenti, nell'epoca moderna, caratterizzata dall'esistenza dei «grandi Stati» e in cui, questo è sicuro per Rousseau, la libertà è «più difficile» (ma non necessariamente impossibile) da «conservare», dato che «il potere legislativo non può mostrarsi in essi direttamente» e «può agire solo mediante deputati».⁷⁴

Certo la «liberté» sarà sempre esposta alla costitutiva fragilità dei delicati ingranaggi della «machine politique» e all'insidia permanente costituita dalla durezza dell'«interesse particolare» (quello individuale non meno che quello delle «associations partielles» che si formano all'interno della società più grande), interesse che può compromettere la stabilità della «république» qualora la difesa dei fini settoriali venga anteposta alla ricerca del «bene comune» (*Du contrat social*, libro IV, cap. 1). Lo stesso governo, che dovrebbe essere l'esecutore delle leggi e

il garante della libertà, tende a usurpare, irrigidendosi nella sua volontà di «corpo» e approfittando del monopolio della forza che è necessario per i suoi fini istituzionali, i diritti della sovranità, e quindi a far ricadere la società nell'«anarchia» (*Du contrat social*, libro III, capp. 10–11). Ma tutto questo fa parte di ogni cosa che sia opera dell'uomo, da cui non ci si può attendere la «perfezione»,⁷⁵ bensì solo lo sforzo di operare, in questo caso nel campo della politica, per ottenere che la società si conservi quanto più è possibile nelle condizioni del contratto giusto: «Se vogliamo creare un'istituzione duratura, non pensiamo dunque a renderla eterna. Per riuscire non bisogna cercare l'impossibile, né illudersi di conferire all'opera degli uomini una solidità che le cose umane non consentono». Esattamente come il «corpo dell'uomo», il «corpo politico» inizia a morire «dal momento della sua nascita e ha in se stesso le cause della sua dissoluzione». Ma, mentre gli uomini non hanno il potere di prolungare la loro vita, possono cercare di «prolungare quanto più è possibile quella dello Stato, dandogli la migliore costituzione che possa avere»: «Quello meglio costituito finirà, ma più tardi di un altro, se nessun incidente imprevisto sopravviene a causare la sua rovina anzitempo» (*Du contrat social*, libro III, cap. 11). Il *limite della politica* riflette il limite dell'uomo come essere finito e fallibile; e questo accento sulla fragilità della «società ben ordinata», che costituisce un tema costante della filosofia di Rousseau, basta forse da sé a confutare le letture in chiave «totalitaria» del *Contrat social*, secondo le quali l'opera perseguirebbe l'obiettivo di una salvezza mondana dell'uomo attraverso la creazione della società perfetta e mediante la trasformazione della politica in *religione secolare*.⁷⁶

Proprio la consapevolezza della *finitudine della politica*⁷⁷ genera l'ammirazione di Rousseau per le repubbliche antiche, Roma in primo luogo, «modello di tutti i popoli liberi»,⁷⁸ che hanno fornito esempi così insigni di «virtù pubblica». Ma l'enfasi posta sulla grandezza della repubblica romana, che trova riscontro anche nei capitoli 4–7 del libro IV del *Contrat*, non comporta una contrapposizione inconciliabile tra quel tempo e quello presente, quanto piuttosto l'indicazione che la *democrazia dei moderni* non può costituirsi attraverso una frattura incomponibile con la *democrazia degli antichi*. Deve piuttosto recuperare dalla grande tradizione delle repubbliche del passato gli elementi che possano evitare o frenare la decadenza dei «popoli moderni», tra i quali non vi sono più né «patrie» né «cittadini» e non esiste più l'«institution publique»,⁷⁹ essendosi dissolto lo spazio pubblico della libertà, ormai rappreso e progressivamente fagocitato

nella rete costituita dal «commerce», dalla ricerca del profitto dei singoli, dalle «occupazioni domestiche» (*Du contrat social*, libro III, cap. 15); tra i quali, insomma, «la sola cosa che gli individui hanno in comune è l'interesse privato». ⁸⁰ Questo spazio pubblico può essere ricostituito non solo rallentando la decadenza dei pochissimi popoli che si sono quasi miracolosamente conservati immuni dalla «corruzione», ⁸¹ ma anche (come nel caso della Polonia) tentando di innervare i principi del «diritto politico» nella intricata vicenda e nella complessa struttura *in fieri* dei grandi Stati moderni. Sono le due vie che schiudono la possibilità di una mediazione tra la teoria politica del *Contrat*, cioè le «leggi come possono essere», e la prassi storica del mondo *com'è*. Entrambe comportano però un'autocritica del *discorso politico della modernità* in cui dovrebbero essere inseriti gli elementi che si è cercato sin qui di riassumere. Questo invito è forse il lascito teorico più rilevante (e probabilmente anche il più disatteso) della filosofia politica di Rousseau, quel lascito che contraddistingue ancora oggi il *Contrat social* per la sua inattuale attualità.

6. Rousseau e noi: modelli di democrazia

Perché questa sottolineatura non rimanga troppo astratta accenno a un percorso di riflessione possibile, in cui convergono il tema del «repubblicanesimo» e quello della «democrazia deliberativa», centrali nel confronto in atto nella filosofia pubblica contemporanea.

Com'è noto, Jürgen Habermas ha distinto tre «modelli normativi di democrazia»: ⁸²

A) Quello «liberale», in cui il processo democratico «serve a programmare lo Stato nell'interesse della società, laddove per Stato s'intende l'apparato dell'amministrazione pubblica, per società il sistema di commercio degli individui privati strutturato dall'economia di mercato».

B) Quello «repubblicano», in cui «la politica non si esaurisce in questa funzione di intermediazione, ma diventa costitutiva dell'intero processo di socializzazione», finendo per rappresentare «il medium attraverso cui gli individui – organicamente inseriti in comunità naturalisticamente solidali e consapevoli – perfezionano e sviluppano [...] i rapporti ereditati di riconoscimento reciproco».

C) Quello che si basa sulle «condizioni comunicative entro cui il

processo politico può presumere [...] di produrre risultati razionali». Questo terzo modello, ispirato alla «teoria del discorso» e connotato in senso rigorosamente proceduralistico, demarca una netta distanza da quello «liberale» e nasce in accordo con il «repubblicanesimo» nella misura in cui quest'ultimo «porta in primo piano il processo politico di formazione dell'opinione e della volontà». Ma se ne distacca nel momento in cui «non fa dipendere l'attuazione di una politica deliberativa da una supposta capacità della cittadinanza di agire unanimemente, bensì dalla istituzionalizzazione di procedure adatte», rigettando così il concetto di «*totalità sociale*» e restringendo la «sovranità popolare» a «procedura». Benché Habermas si riferisca, più direttamente, alle versioni attuali del repubblicanesimo, non c'è dubbio che il resoconto che offre di esso, nella parte in cui lo sottopone a critica, evidenzia quella che si potrebbe definire l'eredità rousseauiana che rimane alle spalle di questa posizione.

Mi pare, se ciò è vero, che, sulla base di quanto sin qui detto a proposito di Rousseau, tre questioni possano essere, pur schematicamente, poste:

A) Fino a che punto l'interpretazione che Habermas propone del «repubblicanesimo» come teoria politica incentrata su un'idea organicistica, unanimistica e totalizzante della democrazia sia accettabile senza precisi e netti distinguo. Se si ritiene plausibile la linea suggerita in questa Introduzione per la lettura del *Contrat social*, è evidente che Rousseau e un considerevole filone che si diparte dal suo pensiero non sono collocabili entro l'angolatura interpretativa habermasiana del repubblicanesimo.

B) Se la sovranità popolare come «procedura» (cioè il terzo modello proposto da Habermas) possa essere veramente pensata in modo rigoroso o piuttosto non si basi sull'assunzione di principi e valori senza i quali mancherebbe del suo fondamento. In altri termini, se sia possibile, teoreticamente, che la «ragione pratica si ritir[i] dagli universali diritti dell'uomo», oltre che «dall'eticità concreta di una data comunità» (insomma le dimensioni *universalistica* e *contestualistica* che ho cercato di evidenziare nella trama della riflessione rousseauiana), confinandosi nella dimensione, apparentemente salvaguardata dalle ipoteche di concezioni sostanzialistiche dell'ordine politico, delle «regole discorsive» e delle «forme argomentative» connesse unicamente alla «comunicazione linguistica» e depurate da ogni residuo di «filosofia della coscienza».

C) Se infine – ammesso naturalmente che la perplessità appena sollevata sia condivisibile – il riferimento al *Contrat social* non debba essere considerato, nell’ambito del dibattito in merito ai temi discussi da Habermas, un passaggio importante per l’articolazione di una teoria democratica deliberativa che, anche di fronte ai problemi posti dall’attuale pluralismo culturale, non si rassegni a indicare altra soluzione se non quella consistente nella radicale riduzione di significato e di portata del principio della sovranità popolare, effetto inevitabile dell’estenuazione formalistica cui tale principio viene sottoposto nella versione habermasiana. È evidente che quest’ultimo punto costituisce (non certo con riferimento solo a Habermas, ma a un orientamento generale e internamente quanto mai articolato della filosofia politica contemporanea) l’aspetto decisivo nella prospettiva di una teoria democratica che, fedele alla «tradizione civica umanistica»,⁸³ non si rassegni a separare definitivamente i presupposti antropologico-filosofici e morali dalle questioni attinenti la struttura istituzionale e procedurale della «società ben ordinata». ⁸⁴ È altresì evidente che tale indicazione di carattere generale resta valida anche al di là del richiamo, tanto difficilmente evitabile di diritto quanto frequentemente eluso di fatto, a Rousseau.

1 D’ora in poi *Discours sur l’inégalité*.

2 Cfr. *Discours sur l’inégalité* (Parte II), in *Œuvres Complètes*, sous la direction de B. GAGNEBIN-M. RAYMOND, Gallimard, Paris 1959-1995, 5 voll., III, pp. 164-178. D’ora in poi gli scritti di Rousseau verranno citati da questa edizione, facendo seguire il titolo dall’abbreviazione O.C., dal numero del volume e dall’indicazione delle pagine.

3 *Discours sur l’inégalité* (Parte II), in O.C., III, pp. 171-174.

4 *Ivi*, p. 178.

5 *Ivi*, p. 176.

6 *Manuscrit de Genève*, libro I, cap. 2, in O.C., III, p. 289.

7 Cfr., per esempio, T. HOBBS, *Leviathan*, Parte I, cap. 13; J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, II ?, cap. II, §§ 14-15; cap. V, § 36; cap. VI, § 89; cap. VIII, §§ 100-103.

8 *Discours sur l’inégalité* (Parte II), in O.C., III, p. 177.

9 Cfr. *Discours sur les sciences et les arts*, in O.C., III, pp. 7-9, 19, 24-25.

10 Discours sur l'inégalité (Parte I), in O.C., III, pp. 141-142.

11 *Mutma?licher Anfang der Menschengeschichte*, tr. it. Inizio congetturale della storia degli uomini, in Scritti di storia, politica e diritto, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 109-110.

12 Cfr. A. PHILONENKO, Jean-Jacques Rousseau et la philosophie du malheur, Vrin, Paris 1984, 3 voll.

13 Cfr., oltre i riferimenti successivi al Contrat social, anche Lettre à D'Alembert, in O.C., V, p. 61.

14 Discours sur l'inégalité (Parte I), in O.C., III, p. 124.

15 Ivi, pp. 141-142.

16 Emile (Libro IV), in O.C., IV, p. 586.

17 Discours sur l'inégalité (Parte II), in O.C., III, pp. 183-184.

18 Cfr. Manuscrit de Genève, libro I, cap. 2, in O.C., III, pp. 281-289.

19 Cfr. T. HOBBS, Leviathan, Parte I, cap. 14; Parte II, cap. 21; J. LOCKE, Essay concerning Human Understanding, Libro II, cap. 21, §§ 8-12, 16, 21, 24, 27.

20 N. BOBBIO, Kant e le due libertà, in Da Hobbes a Marx, Morano, Napoli 1966, p. 147.

21 Manuscrit de Genève, libro II, cap. 4, in O.C., III, p. 326.

22 Ivi, p. 327; cfr. anche Du contrat social, libro II, cap. 6.

23 Leviathan, Parte II, cap. 21 (tr. it. di A. Lupoli-M.V. Predaval-R. Rebecchi, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 20012, p. 177).

24 Two Treatises of Government, II ?, cap. IV, § 22 (tr. it. di A. Gialluca, Introduzione di T. Magri, Rizzoli, Milano 20022, p. 91).

25 Discours sur l'économie politique, in O.C., III, p. 245. «Règle du juste et de l'injuste» (Fragments politiques [«Du Pacte social», fr. 8], in O.C., III, p. 484).

26 Discours sur l'économie politique, in O.C., III, pp. 247-248.

27 Ivi, p. 248.

28 Cfr. Essai sur l'origine des langues (XX), in O.C., V, p. 428.

29 Lettres écrites de la montagne (Lett. VII), in O.C., III, p. 830.

30 Ivi, p. 833.

31 Per questa interpretazione di Du contrat social, libro IV, cap. 1, cfr. M. LAUNAY, Jean-Jacques Rousseau écrivain politique, C.E.L.A.C.E.R., Cannes 1971, pp. 39-46.

32 Discours sur l'économie politique, in O.C., III, p. 249.

33 Discours sur l'inégalité (Dédicace), in O.C., III, p. 117.

34 K. HELD, Stato, interessi, mondi vitali, tr. it., Morcelliana, Brescia 1981, p. 33.

35 Manuscrit de Genève, libro I, cap. 2, in O.C., III, p. 286.

36 Cfr. anche la sintesi in Emile (Libro V), in O.C., IV, p. 841.

37 Vedi le note di commento al testo. Rinvio anche a R. GATTI, L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau, Studium, Roma 1997, pp. 197-198, 215-220, 260-268.

38 Cfr., per esempio, Discours sur l'économie politique, in O.C., III, pp. 247-262; Emile (Libro IV), in O.C., IV, pp. 595ss, specie p. 599.

³⁹Emile (Libro I), in O.C., IV, p. 249.

⁴⁰Cfr. Discours sur l'économie politique, in O.C., III, pp. 251-262.

⁴¹ Cfr. Considérations sur le Gouvernement de Pologne, in O.C., III, pp. 956-971.

⁴² Cfr. anche libro IV, cap. 7.

43 Discours sur l'économie politique, in O.C., III, p. 252.

44 Emile (Préface), in O. C., IV, p. 241; in chiave specificamente politica cfr., per esempio, Discours sur l'économie politique, in O.C., III, p. 251.

⁴⁵ Vedi le note di commento al testo.

⁴⁶ Cfr., in riferimento alla specie, *Discours sur l'inégalité*, in O.C., III, pp. 127 (*Préface*), 142 (I Parte); in riferimento all'individuo, *Emile*, in O.C., IV, pp. 251, 279 (Libro I); 304, 323-324 (Libro II); 444, 483 (Libro III); 489ss (Libro IV); 764 (Libro V).

⁴⁷ Cfr. *Emile*, in O.C., IV, pp. 310, 323 (Libro II); 428-429, 456-468 (Libro III); 489, 522ss, 542-549, 596, 598 (Libro IV, ma tutto il Libro IV è fondamentale).

⁴⁸ Cfr. *Discours sur l'économie politique*, in O.C., III, pp. 245, 247, 259-261; *Fragments politiques* («Du Bonheur publique», fr. 3), in O.C., III, pp. 510-511; *Emile* (Libro I), in O.C., IV, pp. 249-250.

⁴⁹ Emile (Libro IV), in O.C., IV, p. 602.

⁵⁰ Ivi, p. 524.

⁵¹ Ivi, p. 600. Ma se è così, come si diceva, la *coupure* introdotta dal Legislatore nella formazione del «corpo politico» appare

un'incongruenza sul piano teorico, almeno se la si considera come funzionale alla creazione dell'«esprit social».

⁵² Cfr., per esempio, *Discours sur l'inégalité* (Parte II), in *O.C.*, III, pp. 165–166.

⁵³ *Fragments politiques* («Des mœurs», fr. 2), in *O.C.*, III, p. 554. Cfr. anche *Emile* (Libro IV), in *O.C.*, IV, pp. 493, 501.

⁵⁴ *Fragments politiques* («De l'honneur et de la vertu», fr. 6), in *O.C.*, III, pp. 504–505.

⁵⁵ Cfr. H. BARTH, *Volonté générale et volonté particulière chez J.-J. Rousseau*, in AA.VV., *Rousseau et la philosophie politique*, «Annales de philosophie politique», 5, 1965, pp. 42–43 e 46.

⁵⁶ Cfr. *Discours sur l'inégalité* (Parte I), in *O.C.*, III, pp. 142, 162 (dove Rousseau parla delle «facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto allo stato potenziale [en puissance]», tra le quali annovera la socievolezza).

⁵⁷ *Emile* (Libro III), in *O.C.*, IV, p. 483.

⁵⁸ *Ivi*, p. 444.

⁵⁹ Cfr. R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (1950), tr. it. di R. Ferrara, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Introduzione di N. Matteucci, il Mulino, Bologna 1993, pp. 489–511; di Derathé cfr. anche l'Introduzione a *Du contrat social*, in *O.C.*, III, p. 1446. Sulle componenti organici-stiche della filosofia politica di Rousseau si veda, come interpretazione particolarmente autorevole, l'Introduzione di Charles E. Vaughan a *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, University Press, Cambridge 1915, 2 vol., specie pp. 57–58.

⁶⁰ C. TAYLOR, *The Nature and Scope of Distributive Justice* (1985), tr. it. La portata e i limiti della giustizia distributiva, in AA.VV., *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 81.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 105.

⁶² C. TAYLOR, *Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate* (1989), tr. it. Il dibattito fra sordi di liberali e comunitari, in AA.VV., *Comunitarismo...*, cit., p. 153.

⁶³ Cfr., per esempio, Rousseau *juge de Jean-Jacques*. *Dialogues*, in *O.C.*, I, pp. 889–891 (II Dialogo); 966–969 (III Dialogo); *Les rêveries du promeneur solitaire*, in *O.C.*, I, pp. 1015–1016 (III passeggiata).

64 Fragments politiques («Parallèle entre les deux Républiques de Sparte e de Rome», fr. 1), in O.C., III, p. 538.

65 Cfr. Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre («Que l'état de guerre naît de l'état social»), in O.C., III, pp. 610-611.

66 Cfr. Dernière réponse de Jean-Jacques Rousseau (si tratta della replica a Charles Bordes sulle obiezioni da questi avanzate al Discorso sulle scienze e sulle arti), in O.C., III, p. 79.

67 Discours sur l'inégalité (Parte II), in O.C., III, p. 188.

68 Cfr, per esempio, Narcisse ou l'amant de lui-même. Préface, in O.C., II, p. 971; Observations de J.-J. Rousseau de Genève, sur la Réponse à son Discours (si tratta della replica a Stanislas Leszczyński in merito al Discorso sulle scienze e sulle arti), in O.C., III, pp. 55-56; Fragments politiques («Des loix», fr. 23), in O.C., III, p. 498; Rousseau juge de Jean- Jacques. Dialogues (III Dialogo), in O.C., I, p. 935.

69 Cfr. Lettre à D'Alembert, in O.C., V, p. 100; Lettres écrites de la montagne (Lett. VI), in O.C., III, p. 810; Confessions (libro IX), in O.C., I, p. 422.

70 Considérations sur le Gouvernement de Pologne, in O.C., III, p. 954.

71 Cfr. *ivi*, pp. 978-979.

72 *Ivi*, p. 971 (cfr. anche p. 1010).

73 Cfr. anche Lettre à D'Alembert, in O.C., V, p. 61.

74 Considérations sur le Gouvernement de Pologne, in O.C., III, pp. 978-979.

75 Confessions, in O.C., I, pp. 435 (libro IX), 562 (libro XI), 594 (libro XII).

76 Alcune letture particolarmente autorevoli in questa prospettiva: J.TALMON, *The Origins of totalitarian Democracy* (1952), tr. it. di M.L. Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo* (1964), il Mulino, Bologna 19944; S. COTTA, *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, «Giornale di metafisica», 19 (1964), 1-2; P. PASQUA-LUCCI, *Rousseau e Kant*, Giuffrè, Milano 1976, 2 voll.

77 A. PHILONENKO, Jean-Jacques Rousseau ..., cit., ? III, p. 63.

78 Discours sur l'inégalité (Dédicace), in O.C., III, p. 113.

79 Emile (Libro I), in O.C., IV, p. 250.

80 H. ARENDT, *Vita adiva. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, Introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 19913, p. 50 (§ 9).

81 Cfr. Rousseau juge de Jean-Jacques. *Dialogues*, in O.C., I, p. 935 (III Dialogo). Ma si ricordi l'accenno alla Corsica (*Du contrat social*, libro II, cap. 10) e il progetto di costituzione per questa nazione (O.C., III), elaborato all'incirca tra l'inverno e la fine dell'estate del 1765, pubblicato per la prima volta nel 1861.

82 Cfr. *Tre modelli normativi di democrazia* (1992), tr. it. parziale di Einbeziehung des Anderen. *Studien zur politischen Theorie*, a cura di L. Ceppa, in *L'inclusione dell'altro* (1996), Feltrinelli, Milano 1998, pp. 235248: traggio dalle pagine indicate tutte le citazioni che seguono.

83 C. TAYLOR, *Il dibattito fra sordi ...*, cit., p. 145.

84 Quindi non scinda la questione del Bene dal suo inevitabile legame con quella del Giusto, legame stilizzato emblematicamente nel *citoyen* del *Contrat social*, uomo compiutamente giusto *solo* perché virtuoso. Contro tale versione del repubblicanesimo si dichiara, com'è noto, anche John Rawls, che, percorrendo almeno su questo punto una via non lontana da quella di Habermas, è favorevole invece a un'accezione di tipo proceduralistico del «repubblicanesimo classico», liberata da «ogni forma di aristotelismo» (cfr. *Political Liberalism* [1993], tr. it. di G. Rigamonti, *Liberalismo politico*, Introduzione e cura di S. Veca, Comunità, Milano 1994, pp. 177–178).

PROFILO BIOGRAFICO

Jean-Jacques Rousseau nasce a Ginevra il 28 giugno 1712. Rimasto orfano della madre, morta nel darlo alla luce, vive con il padre Isaac. Legge, oltre che «romans», Bossuet, La Bruyère, Fontenelle, Molière, ma soprattutto Plutarco, «la mia lettura preferita», come ricorda nelle *Confessions* (libro I, in *O.C.*, I, pp. 8–9). Quando, nel 1722, il padre Isaac lascia Ginevra in seguito a una violenta lite, Jean-Jacques viene affidato al pastore Lamercier a Bossey, nelle vicinanze di Ginevra. Torna in città due anni dopo e vive con lo zio Bernard facendo l'apprendista prima presso un cancelliere, poi presso un incisore.

A sedici anni fugge da Ginevra; dietro consiglio del parroco di Confignon si reca ad Annecy, in Savoia, e chiede protezione a Madame de Warens, che lo invia nel collegio cattolico dello Spirito Santo di Torino, dove abiura il protestantesimo per il cattolicesimo (aprile 1728). È assunto come domestico prima presso la contessa de Vercellis, poi presso il conte Solaro di Gouvon.

Licenziato, vagabonda con l'amico Bâcle e torna nella primavera 1729 ad Annecy; riceve lezioni di musica dal maestro Jacques Le Maître. Riprende i suoi inquieti spostamenti e, dopo aver successivamente e brevemente soggiornato a Lione, Friburgo, Losanna, Neuchâtel, Berna, Soleure, Parigi, Lione, è nuovamente accolto, nell'autunno 1731, da Madame de Warens nella sua casa di Chambéry; vi rimarrà, salvo brevi periodi, fino al 1740. Dalle *Confessions* (libro VI) ci vengono importanti indicazioni, relativamente a questo periodo, sulla sua formazione intellettuale, oltre che sul suo metodo di studio e di lavoro: legge «qualche libro di filosofia, come la *Logica* di Port-Royal, il *Saggio* di Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes» (in *O.C.*, I, p. 237); impara la geometria usando gli scritti del padre Lamy e del padre Reynaud, e il latino ricorrendo alla *Nouvelle Méthode pour apprendre la langue latine* del port-royalista Lancelot (*ivi*, pp. 238–239). S'interessa di storia, di geografia, di astronomia (*ivi*, p. 240).

Nel 1742 parte per Parigi; qui conosce, tra gli altri, Fontenelle, Marivaux, Diderot, Condillac, l'ormai anziano abate di Saint-Pierre; frequenta il salotto di Madame Dupin. Pubblica una *Dissertation sur la*

musique moderne (1743). Diviene segretario del conte Montaignu, ambasciatore di Francia a Venezia; ma è un'esperienza che dura solo dal settembre 1743 all'agosto 1744 ed è interrotta dai violenti contrasti con l'ambasciatore. Torna a Parigi: inizia la sua relazione con Thérèse Levasseur. Nel settembre 1745 fa rappresentare il suo balletto *Les Muses galantes*. Lavora come segretario in casa Dupin. Nel 1747 viene messa in scena la sua commedia *L'Engagement téméraire*. D'Alembert lo invita a redigere alcune voci di argomento musicale per l'*Encyclopédie* (1749). Tra l'ottobre 1749 e il marzo 1750 scrive il *Discours sur les sciences et les arts* in risposta al concorso bandito dall'Accademia di Digione, il cui tema era così presentato dal «Mercure de France»: «*Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*». Vince il premio, e nell'inverno 1750 il *Discours* è pubblicato. Seguono, tra il giugno del 1751 e l'aprile del 1752, le risposte alle numerose confutazioni e critiche a questo scritto, mosse dall'abate Raynal, dal re di Polonia Stanislao Leszczyński, da Grimm, da Bordes, da Lecat. Sono questi gli anni in cui Rousseau decide di mutare il suo stile di vita all'insegna dell'austerità: privandosi di tutti i segni del «lusso» che condanna nei suoi scritti, fa la scelta di mantenersi copiando musica. Nella primavera del 1752 compone *Le Devin du village*, rappresentato con successo alla presenza di Luigi XV il 18 ottobre, mentre non uguale fortuna arride alla commedia *Narcisse ou L'amant de lui-même* messa in scena nel dicembre. Importante è comunque la Prefazione che Rousseau introdusse nell'edizione a stampa della commedia e che si presenta come un'ulteriore difesa del primo *Discorso* («uno dei miei buoni scritti», la definisce Rousseau: *Confessions* [libro VIII], in *O.C.*, I, p. 388). Publica la *Lettre sur la musique française* (1753), in cui la musica francese viene aspramente criticata; la *Lettre* provoca una dura polemica. Decide di rispondere al nuovo quesito del «Mercure de France»: «*Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle*». Ne nasce il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, redatto tra la fine del 1753 e il giugno 1754, e pubblicato nell'aprile del 1755.

Nel giugno del 1754, insieme con Thérèse, Rousseau torna a Ginevra e aderisce nuovamente al calvinismo: «Arrivato in questa città, mi abbandonai al sentimento repubblicano che mi ci aveva condotto e, provando vergogna di essere escluso dai miei diritti di Cittadino a causa della professione di un culto diverso da quello dei miei padri, risolsi di riprendere apertamente quest'ultimo» (*Confessions* [libro VIII], in *O.C.*, I, p. 392). Nel 1755 esce, nel volume V dell'*Encyclopédie*, la voce

«Économie politique».

Nel 1756 è ancora in Francia e viene alloggiato da Madame d'Épinay nella casetta detta «Ermitage», vicino a Montmorency. Qui s'impegna nel lavoro di cura degli scritti editi e inediti di Bernardin de Saint-Pierre e redige, a proposito di essi, due *Jugements*: l'uno sul *Projet de paix perpetuelle* e l'altro sulla *Polysinodie*; di questi scritti l'unico a essere pubblicato sarà l'*Extrait de projet de paix perpetuelle* (marzo 1761), mentre la *Polysinodie* e i due *Jugements* saranno editi postumi nell'edizione delle *Œuvres* di Rousseau del 1782, curata da P. Moulthou e P.-A. Du Peyrou. Del 18 agosto 1756 è la lettera a Voltaire in cui Rousseau polemizza con il *Poème sur le désastre de Lisbonne*, composto da Voltaire in occasione del terremoto che aveva colpito la città portoghese. Allo stesso periodo va fatta risalire la preparazione di *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (che uscirà a Parigi nel 1761), dell'*Emile* e del *Contrat social*, pubblicati nell'aprile e nel maggio 1762. La prima stesura del *Contrat social*, poi denominata «Manoscritto di Ginevra» e forse assegnabile, per quanto riguarda la sua composizione, a questo periodo (e precisamente agli anni che vanno dal 1758 al 1760, secondo l'ipotesi di Robert De-rathé: cfr. *O.C.*, III, pp. LXXXII-XC), fu pubblicata postuma per la prima volta nel 1887 da A.S. Alekséev (Ed. A. Vasiliev, Mosca); venne poi inserita nell'edizione del *Contrat social* a cura di Dreyfus-Brisac (Felix Alcan, Paris 1896). Del 1757 sono i gravi contrasti con Diderot e Grimm e la composizione delle *Lettres à Sophie* (Madame d'Houdetot). Tra il gennaio e il marzo del 1758 Rousseau scrive la *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*, in cui risponde polemicamente alla voce «Genève» che D'Alembert aveva redatto per il volume VII dell'*Encyclopédie*.

Il 9 giugno 1762 il Parlamento di Parigi condanna l'*Emile* ed emette un mandato di cattura per l'autore. Rousseau si rifugia a Yverdon, nel Cantone di Berna. Dieci giorni dopo la condanna del Parlamento di Parigi arriva quella del Piccolo Consiglio di Ginevra, sia per l'*Emile* che per il *Contrat social*: «Questi due decreti furono il segnale del grido di maledizione che si levò contro di me in tutta l'Europa» (*Confessions* [libro XII], in *O.C.*, I, p. 591). Del gennaio 1762 sono le *Lettres à M. de Malesherbes*. Rousseau, espulso da Yverdon, ripara a Môtiers, presso Neuchâtel, in territorio prussiano. Muore Madame de Warens (10 luglio 1762). Nel marzo 1763 esce la risposta di Rousseau al *Mandement*, opera dell'Arcivescovo di Parigi Cristophe de Beaumont, contro l'*Emile* e il *Contrat social*; il *Mandement* era stato pubblicato il 28 agosto 1762.

Rinuncia al diritto di cittadinanza nella repubblica ginevrina e, in risposta alle *Lettres écrites de la campagne* del Procuratore generale di Ginevra Theodor Tronchin, comincia a comporre le *Lettres écrites de la montagne*, che saranno pubblicate nel dicembre 1764. Agli attacchi delle autorità ginevrine si aggiunge l'astiosa denuncia contenuta nel libello anonimo, ma opera di Voltaire, *Sentiment des Citoyens* (dicembre 1764), nel quale si accusa Rousseau di ateismo, di spirito antipatriottico, di immoralità. Costretto a fuggire da Môtiers, Rousseau soggiorna nell'isola di Saint-Pierre, sul lago di Bièvre (settembre 1765). In questo stesso anno stende il *Projet de constitution pour la Corse*, che gli era stato commissionato da Matteo Buttafuoco nel settembre 1764: «Avevo parlato dei Corsi nel *Contratto sociale* come di un popolo nuovo, il solo in Europa che non fosse così logorato da non poter ricevere una legislazione [...]. La mia opera venne letta da alcuni Corsi che furono sensibili al modo onorevole con il quale avevo trattato di essi e la circostanza in cui si trovavano di lavorare all'ordinamento della loro repubblica fece pensare ai loro capi di chiedere il mio parere su questa importante faccenda» (*Confessions* [libro XII], in *O.C.*, I, p. 648). L'obiettivo non fu mai raggiunto; Rousseau finì per abbandonare il Progetto. D'altra parte la Corsica fu ceduta, con il trattato di Versailles del maggio 1768, alla Francia, con ciò rendendolo vano. L'opera sarà pubblicata postuma nel 1861 nell'edizione delle *Œuvres et correspondance inédites* a cura di G. Streckeisen-Moultou (M. Lévy, Paris).

Allontanato, per ordine del Piccolo Consiglio di Berna, anche da Saint-Pierre, Rousseau dopo varie peregrinazioni giunge a Parigi, ospitato dal principe di Conti; da qui si trasferisce a Londra, su invito di David Hume (1766). Intraprende la composizione delle *Confessions*, la cui prima lettura, in privato, avverrà nel 1770, dopo il rientro a Parigi. In Francia Rousseau era tornato, sotto il falso nome di Renou, nel maggio 1767; nel 1768 aveva sposato con rito civile Thérèse. Termina, nella primavera 1771, le *Considérations sur le Gouvernements de Pologne*, iniziate nell'inverno del 1770, e mette mano ai *Dialoghi*, che concluderà nel 1776, anno di composizione delle *Rêveries du promeneur solitaire*, rimaste incompiute alla decima «passeggiata». Muore il 2 luglio 1778 a Ermenonville. Nell'ottobre 1794 le sue ceneri vengono trasferite nel Panthéon di Parigi.

NOTA EDITORIALE

La traduzione del *Contratto sociale* è stata condotta sull'edizione curata da Robert Derathé (*Du contrat social*, in *Œuvres Complètes*, sous la direction de B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Paris 1959–1995, 5 voll., vol. III, pp. 345–470) e tenendo conto delle altre edizioni che figurano in bibliografia. La punteggiatura è stata modificata ove necessario; nella trascrizione dei termini sono state mantenute le maiuscole del testo originario; nei passi riportati in lingua originale si è rispettata esattamente la grafia dell'edizione Gagnebin-Raymond. Per quanto riguarda i criteri di citazione seguiti nell'apparato delle note che corredano la traduzione e nel Lessico dei concetti fondamentali del *Contratto sociale* si vedano le indicazioni contenute nella nota 2 dell'Introduzione.

**IL CONTRATTO SOCIALE
O PRINCIPI DEL DIRITTO POLITICO**

DI J.-J. ROUSSEAU
cittadino di Ginevra

*Foederis aequas
dicamus leges
Aeneid., XI*

AVVERTENZA

Questo piccolo trattato è estratto da un'opera più ampia, iniziata una volta senza aver prima misurato le mie forze e abbandonata da molto tempo.¹ Dei diversi frammenti che si potevano ricavare da ciò che era già fatto questo è il più considerevole e mi è parso il meno indegno di essere offerto al pubblico. Il resto ormai non esiste più.

LIBRO I

Intendo cercare se può esistere nell'ordine civile qualche regola di amministrazione legittima e sicura, prendendo gli uomini come sono e le leggi come possono essere:² tenterò di collegare sempre, in questa ricerca, ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, in modo che la giustizia e l'utilità non si trovino separate.³

Entro in materia senza dimostrare l'importanza del mio argomento. Mi si chiederà se sono un principe o un legislatore⁴ per scrivere di Politica. Rispondo di no, ed è il motivo per cui scrivo di Politica. Se fossi un principe o un legislatore non perderei il mio tempo a dire ciò che bisogna fare; lo farei o rimarrei in silenzio.

Nato cittadino di uno Stato libero⁵ e membro del sovrano,⁶ per quanto debole possa essere l'influenza della mia voce negli affari pubblici, il diritto di votare su di essi è sufficiente a impormi il dovere di istruirmi in materia; e sono felice, ogni volta che medito sui Governi, di trovare sempre nei miei studi nuove ragioni per amare quello del mio paese!

CAPITOLO 1

Argomento di questo primo libro

L'uomo è nato libero e ovunque si trova in catene. Anche chi si crede il padrone degli altri non è meno schiavo di loro. Come si è prodotto questo cambiamento? Lo ignoro. Cosa può renderlo legittimo? Credo di poter risolvere tale problema.⁷

Se non considerassi che la forza e l'effetto che ne deriva, direi: finché un Popolo è costretto a obbedire e obbedisce fa bene, appena può scuotere il giogo e lo scuote fa ancora meglio, giacché, recuperando la sua libertà per mezzo dello stesso diritto con cui gli è stata sottratta, o è autorizzato a riprendersela o nessuno lo era mai stato a togliergliela.⁸ D'altra parte l'ordine sociale è un diritto sacro, che serve da base a tutti gli altri. Tuttavia questo diritto non deriva assolutamente dalla natura; è dunque fondato su convenzioni.⁹ Si tratta di sapere quali sono queste convenzioni. Prima di arrivare a questo punto debbo motivare quanto ho

appena affermato.

CAPITOLO 2

*Le prime società*¹⁰

La più antica di tutte le società e l'unica naturale è quella della famiglia, sebbene i figli restino legati al padre solo finché ne hanno bisogno per la loro conservazione. Appena tale bisogno cessa, il legame naturale si dissolve. I figli esonerati dall'obbedienza che dovevano al padre, il padre esonerato dalle cure che doveva ai figli, rientrano entrambi ugualmente nell'indipendenza. Se continuano a restare uniti, non è più per un legame naturale ma per un atto di volontà e la famiglia stessa si mantiene solo in base a una convenzione.¹¹

Questa libertà comune è una conseguenza della natura dell'uomo. La sua prima legge è di badare alla propria conservazione, le sue prime cure sono quelle che deve a se stesso; e, appena si trova in età di ragione, essendo egli solo giudice dei mezzi adatti alla propria conservazione, diventa per questo padrone di sé.

La famiglia è dunque, se si vuole, il primo modello delle società politiche; il capo è l'immagine del padre, il popolo quella dei figli e, tutti essendo nati uguali e liberi, alienano la loro libertà solo in vista della loro utilità. Tutta la differenza consiste nel fatto che nella famiglia l'amore del padre per i suoi figli lo ricompensa delle cure che egli prodiga loro, mentre nello Stato il piacere di comandare supplisce a questo amore che il capo non ha per i suoi popoli.

Grozio nega che ogni potere umano sia stabilito in favore di coloro che sono governati: cita come esempio la schiavitù.¹² Il suo più costante modo di ragionare consiste nel fondare sempre il diritto sul fatto.^[1] Si potrebbe adoperare un metodo più coerente, ma non più favorevole ai tiranni.

È dunque dubbio, secondo Grozio, se il genere umano appartiene a un centinaio di uomini o se questo centinaio di uomini appartiene al genere umano e in tutto il suo libro sembra propendere per il primo parere: è anche il modo di pensare di Hobbes. Così ecco la specie umana divisa in branchi di bestiame, di cui ciascuno ha il suo capo che lo custodisce per divorarlo.

Come un pastore è di una natura superiore a quella del suo gregge, così i pastori d'uomini, loro capi, sono anch'essi di una natura superiore a quella dei loro popoli. In tal modo ragionava, secondo quanto narra Filone, l'Imperatore Caligola, concludendo abbastanza logicamente da questa analogia che i re erano Dei o che i popoli erano bestie.

Il ragionamento di Caligola si ricollega a quelli di Hobbes e di Grozio. Aristotele prima di tutti loro aveva detto anch'egli che gli uomini non sono affatto uguali per natura, ma che gli uni nascono per la schiavitù e gli altri per il dominio.

Aristotele aveva ragione, ma confondeva l'effetto con la causa. Ogni uomo nato schiavo nasce per la schiavitù, nulla è più certo. Gli schiavi perdono tutto nelle loro catene, persino il desiderio di liberarsene; amano il loro servaggio come i compagni di Ulisse amavano il loro abbruttimento.^[2] Se vi sono dunque degli schiavi per natura è perché ve ne sono stati contro natura. La forza ha creato i primi schiavi, la loro viltà li ha perpetuati.

Non ho detto nulla del re Adamo né dell'imperatore Noè, padre di tre grandi Monarchi che si divisero l'universo, come fecero i figli di Saturno, che qualcuno ha creduto di riconoscere in essi.¹³ Spero di ricevere riconoscenza per questa mia moderazione, giacché, discendendo direttamente da uno di quei e forse dal ramo primogenito, chissà se attraverso la verifica dei titoli non verrei a trovarmi il re legittimo del genere umano? Comunque sia, non si può dissentire sul fatto che Adamo sia stato Sovrano del mondo come Robinson della sua isola, fintanto che ne fu il solo abitante; e ciò che aveva di comodo questo impero era che il monarca, sicuro sul suo trono, non doveva temere né ribellioni né guerre né cospiratori.

CAPITOLO 3

Il diritto del più forte

Il più forte non è mai abbastanza forte da essere sempre il padrone se non trasforma la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere. Da ciò il problema del diritto del più forte, diritto considerato in apparenza ironicamente, in realtà fondato come principio. Ma non ci verrà mai spiegato questo termine? La forza è una potenza fisica; non vedo assolutamente quale moralità possa risultare dai suoi effetti. Cedere alla

forza è un atto di necessità, non di volontà; è tutt'al più un atto di prudenza. In quale senso potrà essere un dovere?¹⁴

Ammettiamo per un momento questo preteso diritto. Sostengo che ne consegue solo un imbroglio inestricabile, giacché appena è la forza a fare il diritto l'effetto cambia con il mutare della causa: ogni forza che sormonti la precedente le subentra nel suo diritto. Allorché si può disobbedire impunemente lo si può fare legittimamente e, poiché il più forte ha sempre ragione, si tratta solo di fare in modo di essere il più forte. Ora, che cos'è un diritto che svanisce quando la forza cessa? Se bisogna obbedire per forza non c'è bisogno di obbedire per dovere e, se non si è più forzati a obbedire, non vi si è più obbligati. Si vede dunque che questo termine diritto non aggiunge niente alla forza: non significa qui assolutamente nulla.

Obbedite ai poteri. Se ciò vuol dire cedete alla forza, il precetto è buono ma superfluo e posso assicurare che non sarà mai violato. Ogni potere viene da Dio, lo riconosco; ma anche ogni malattia viene da lui. Ciò significa che è vietato chiamare il medico? Supponiamo che un brigante mi sorprenda nel passaggio di un bosco: non solo bisogna per forza che gli consegna la borsa, ma, nell'eventualità che potessi sottrargliela, sarei in coscienza obbligato a dargliela ugualmente? Perché, in ultima analisi, la pistola che ha in pugno è anch'essa un potere.

Riconosciamo dunque che la forza non fa il diritto e che si è obbligati a obbedire solo ai poteri legittimi.¹⁵ Così si ripropone sempre il mio problema iniziale.

CAPITOLO 4

La schiavitù

Dato che nessun uomo ha un'autorità naturale sul suo simile e dato che la forza non crea alcun diritto, restano dunque le convenzioni quale base di ogni autorità legittima tra gli uomini.¹⁶

Se un individuo, afferma Grozio, può alienare la sua libertà e ridursi schiavo di un padrone, perché un popolo intero non potrebbe alienare la sua e ridursi suddito di un re?¹⁷ Ci sono qui parecchie parole di senso equivoco che avrebbero bisogno di spiegazione, ma fermiamoci al termine *alienare*. Alienare significa donare o vendere. Ora, un uomo che si fa schiavo di un altro non si dona, si vende, almeno per il proprio

sostentamento; ma un popolo per che cosa si vende? Un re, ben lungi dal fornire ai suoi sudditi il sostentamento, ricava il proprio solamente da loro e, secondo Rabelais,¹⁸ un re non vive con poco. I sudditi donano quindi la loro persona a condizione che verranno presi anche i loro beni? Non vedo che cosa gli rimanga da conservare.¹⁹

Si dirà che il despota assicura ai suoi sudditi la tranquillità civile. Sia pure; ma che cosa ci guadagnano se le guerre che la sua ambizione gli tira addosso, se la sua inappagabile avidità, se le vessazioni dei suoi ministri, creano più desolazione di quanto non farebbero i loro contrasti? Che ci guadagnano se questa tranquillità è una delle loro miserie? Si vive tranquilli anche nelle prigioni; è sufficiente perché ci si trovi bene? I Greci imprigionati nell'antro del Ciclope vivevano tranquilli nell'attesa che venisse per ciascuno il turno di essere divorato.²⁰

Dire che un uomo si dona gratuitamente è dire una cosa assurda e inconcepibile; un tale atto è illegittimo e nullo per il solo fatto che chi lo compie non è in pieno possesso delle sue facoltà mentali. Dire la medesima cosa di un popolo intero vuol dire supporre un popolo di pazzi: la pazzia non crea diritto.

Anche se ciascuno potesse alienare se stesso, non può comunque alienare i propri figli; questi nascono uomini e liberi; la loro libertà gli appartiene e nessun altro ha diritto di disporne se non essi. Prima che raggiungano l'età della ragione il padre può stipulare a loro nome delle condizioni per la loro conservazione e per il loro benessere, ma non può cederli irrevocabilmente e senza condizione, giacché una tale cessione è contraria ai fini della natura e travalica i diritti della paternità. Perché un governo arbitrario fosse legittimo bisognerebbe dunque che, ad ogni generazione, il popolo fosse padrone di accettarlo o di respingerlo: ma allora questo governo non sarebbe più arbitrario.²¹

Rinunciare alla propria libertà vuol dire rinunciare alla propria qualità di uomo, ai diritti dell'umanità e anche ai propri doveri. Non esiste alcun risarcimento possibile per chi rinuncia a tutto. Una tale rinuncia è incompatibile con la natura dell'uomo; togliere ogni libertà alla sua volontà vuol dire togliere ogni moralità alle sue azioni. Infine è una convenzione priva di validità e contraddittoria quella con cui viene stipulata da una parte un'autorità assoluta e dall'altra un'obbedienza senza limiti. Non è evidente che non si è impegnati a nulla verso colui dal quale si ha diritto di pretendere tutto?²² E questa sola condizione, in cui mancano equivalenza e reciprocità, non comporta che l'atto sia nullo? Infatti quale diritto potrebbe reclamare il mio schiavo contro di

me, dato che tutto ciò che egli possiede mi appartiene e che, il suo diritto essendo il mio, questo mio diritto contro me stesso è un'espressione senza alcun senso?

Grozio e gli altri derivano dalla guerra un'altra origine del preteso diritto di schiavitù. Avendo il vincitore, secondo loro, diritto di uccidere il vinto, costui può riscattare la sua vita a prezzo della libertà; convenzione tanto più legittima in quanto torna a profitto di entrambe le parti.²³

Ma è chiaro che questo preteso diritto di uccidere i vinti non risulta in alcun modo dallo stato di guerra. Per il solo fatto che gli uomini, vivendo nella loro indipendenza originaria, non hanno dei rapporti abbastanza continui da poter costituire né lo stato di pace né lo stato di guerra, essi non sono nemici per natura.²⁴ È il rapporto delle cose e non quello degli uomini che costituisce la guerra e, non potendo lo stato di guerra nascere da semplici relazioni personali ma solo da relazioni reali,²⁵ la guerra privata o di un uomo contro un uomo non può esistere né nello stato di natura, dove non vi è proprietà stabile, né nello stato sociale, dove tutto è sottoposto all'autorità delle leggi.

Le lotte tra singoli, i duelli, gli scontri, sono atti che non costituiscono uno stato; e per quanto riguarda le guerre private, autorizzate dagli ordinamenti di Luigi IX re di Francia e sospese con la tregua di Dio, sono degli abusi del governo feudale, il più assurdo sistema che sia mai esistito, contrario ai principi del diritto naturale e a ogni buon ordinamento politico.²⁶

La guerra non è dunque affatto una relazione tra uomo e uomo, ma tra Stato e Stato, nella quale i singoli sono nemici solo accidentalmente, non certo come uomini e neppure come cittadini, bensì come soldati; non come membri della patria, ma come suoi difensori. Infine ogni Stato non può avere per nemici che degli altri Stati e non degli uomini, dato che non è possibile stabilire alcun vero rapporto tra cose di natura diversa.

Questo principio è anche conforme alle regole stabilite in ogni tempo e alla pratica costante di tutti i popoli civili. Le dichiarazioni di guerra sono meno avvertimenti alle potenze che ai loro sudditi. Lo straniero, sia re o singolo individuo o popolo, che ruba, uccide o detiene i sudditi senza dichiarare guerra al principe,²⁷ non è un nemico, è un brigante. Anche in piena guerra un principe giusto si impadronisce certo, in paese nemico, di tutto ciò che appartiene alla collettività, ma rispetta le persone e i beni dei privati: rispetta dei diritti sui quali sono fondati i suoi. Obiettivo della guerra essendo la distruzione dello Stato nemico, si ha

diritto di ucciderne i difensori finché essi impugnano le armi; ma appena le depongono e si arrendono, finendo di essere nemici o strumenti del nemico, tornano semplicemente uomini e non si ha più diritto sulla loro vita. Talvolta si può uccidere lo Stato senza uccidere neppure uno dei suoi membri;²⁸ ora, la guerra non conferisce alcun diritto che non sia necessario al suo scopo. Questi principi non sono quelli di Grozio; non si basano sull'autorità di poeti,²⁹ ma discendono dalla natura delle cose e sono fondati sulla ragione.

Per quanto riguarda il diritto di conquista, non ha altro fondamento che la legge del più forte. Se la guerra non conferisce affatto al vincitore il diritto di massacrare i popoli vinti, questo diritto, che il vincitore non ha, non può fondare quello di renderli schiavi. Non si ha il diritto di uccidere il nemico se non quando è impossibile renderlo schiavo; il diritto di renderlo schiavo non proviene quindi dal diritto di ucciderlo ed è dunque uno scambio iniquo quello di fargli acquistare, a prezzo della sua libertà, quella vita sulla quale non si ha alcun diritto. Non è chiaro che, basando il diritto di vita e di morte sul diritto di schiavitù e il diritto di schiavitù su quello di vita e di morte, si cade in un circolo vizioso?

Pur ammettendo anche questo terribile e indiscriminato diritto di uccidere, sostengo che uno schiavo di guerra o un popolo conquistato non ha alcun obbligo verso il suo padrone se non di obbedirgli finché vi è forzato. Prendendo un equivalente della sua vita il vincitore non gliene ha fatto per niente grazia: invece di ucciderlo senza profitto lo ha ucciso ricavandone un utile. Lungi dunque dall'aver acquistato su di lui un'autorità che si aggiunge alla forza, lo stato di guerra sussiste fra loro come prima; il loro stesso rapporto ne è l'effetto e l'uso del diritto di guerra non presuppone alcun trattato di pace. Essi hanno fatto una convenzione, sia pure; ma tale convenzione, invece di distruggere lo stato di guerra, ne implica la continuazione.³⁰

Così, da qualunque parte si esaminino le cose, il diritto di schiavitù è nullo, non solo perché è illegittimo, ma perché è assurdo e senza alcun significato. Queste parole, *schiavitù* e *diritto*, si contraddicono, si annullano a vicenda. Sia nel rapporto tra uomo e uomo che in quello tra un uomo e un popolo questo ragionamento sarà sempre ugualmente insensato: *io faccio una convenzione con te tutta a tuo carico e tutta a mio vantaggio, che osserverò finché mi piacerà, mentre tu l'osserverai finché piacerà a me.*

CAPITOLO 5

Bisogna sempre risalire a una prima convenzione

Anche se io ammettessi tutto quello che ho sin qui confutato, i sostenitori del dispotismo non sarebbero per questo più avvantaggiati. Esisterà sempre una grande differenza tra sottomettere una moltitudine e governare una società. Nel caso in cui degli uomini isolati vengano successivamente asserviti a uno solo, qualunque possa essere il loro numero, vedo là solo un padrone e degli schiavi, ma non vedo affatto un popolo e il suo capo: si tratta, se si vuole, di un'aggregazione, non di una associazione³¹ e non vi è né bene pubblico né corpo politico. Quest'uomo, anche se avesse sottomesso la metà del mondo, resta sempre un individuo particolare; il suo interesse, separato da quello degli altri, è sempre soltanto un interesse privato. Se quest'uomo muore il suo impero, dopo di lui, rimane disgregato e senza legame, così come una quercia si dissolve e cade in un mucchio di ceneri dopo che il fuoco l'ha consumata.³²

Un popolo, afferma Grozio, può sottomettersi a un re. Secondo Grozio un popolo è dunque un popolo prima di sottomettersi a un re. Questa stessa sottomissione è un atto civile che presuppone una deliberazione pubblica. Prima quindi di esaminare l'atto attraverso il quale un popolo elegge un re sarebbe bene esaminare l'atto per il quale un popolo è un popolo, perché quest'atto, precedendo necessariamente l'altro, costituisce il vero fondamento della società.

In effetti, se non vi fosse una convenzione precedente, dove si fonderebbe, salvo il caso di un'elezione unanime, l'obbligo per la minoranza di sottomettersi alla scelta della maggioranza e in base a che cosa cento che vogliono un padrone hanno diritto di votare contro dieci che non lo vogliono? La legge della maggioranza è essa stessa una regola stabilita tramite convenzione e suppone, almeno per una volta, l'unanimità.³³

CAPITOLO 6

Il patto sociale

Suppongo gli uomini giunti a quel punto in cui gli ostacoli che si frappongono alla loro conservazione nello stato di natura prevalgono con la loro resistenza sulle forze che ogni individuo può impiegare per mantenersi in tale stato. Allora questo stato originario non può più durare e il genere umano perirebbe se non mutasse la sua maniera di esistere.³⁴

Ora, poiché gli uomini non possono creare nuove forze, ma solo unire e dirigere quelle che ci sono, non hanno più altro modo per conservarsi che quello di formare, aggregandosi, una somma di forze che possa avere la meglio sulla resistenza, di metterle in movimento mediante un solo impulso e di farle agire concordemente.

Questa somma di forze può nascere solo dalla collaborazione di molti uomini: ma, dal momento che la forza e la libertà di ciascun uomo sono i primi strumenti della sua conservazione, come potrà impegnarle senza arrecare danno a se stesso e senza trascurare le cure che si deve? Questa difficoltà, riferita al mio tema, può essere enunciata nei seguenti termini:

«Trovare una forma di associazione che difenda e protegga, mediante tutta la forza comune, la persona e i beni di ciascun associato e per mezzo della quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e rimanga libero come prima.» Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale offre la soluzione.

Le clausole di questo contratto sono talmente determinate dalla natura dell'atto che la minima variazione le renderebbe vane e di nessun effetto; cosicché, sebbene non siano forse mai state formalmente enunciate, sono dovunque le stesse, dovunque tacitamente ammesse e riconosciute,³⁵ fino a quando, nel caso che il patto sociale venga violato, ciascuno rientra nei suoi diritti originari e riprende la sua libertà naturale, perdendo la libertà convenzionale per la quale aveva ad essa rinunciato.

Queste clausole, bene intese, si riducono tutte a una sola, cioè all'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità: infatti, in primo luogo, dandosi ognuno interamente, la condizione è uguale per tutti ed, essendo la condizione uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri.

Compiendosi inoltre l'alienazione senza riserva, l'unione è tanto perfetta quanto può essere, e nessun associato ha più nulla da rivendicare: infatti, se restasse qualche diritto ai singoli, dato che non vi

sarebbe alcun superiore comune in grado di arbitrare tra essi e la collettività,³⁶ ciascuno, essendo su qualche punto giudice di se stesso, pretenderebbe presto di esserlo su tutti: lo stato di natura sussisterebbe ancora e l'associazione diventerebbe necessariamente tirannica o inutile.

Infine ciascuno, in quanto si dà a tutti, non si dà a nessuno e, poiché non c'è un associato sul quale non si acquisti lo stesso diritto che gli si cede su se stessi, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde e più forza per conservare quello che si ha.³⁷

Se dunque escludiamo dal patto sociale ciò che non rientra nella sua essenza, troveremo che si riduce ai seguenti termini: *Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale e noi, costituiti in corpo, riceviamo ogni membro quale parte indivisibile del tutto.*³⁸

Istantaneamente, al posto della persona singola di ciascun contraente, quest'atto di associazione produce un corpo morale e collettivo composto da tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea, il quale riceve da questo stesso atto la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica che si crea così dall'unione di tutte le altre si chiamava una volta *Città*^[3] e ora si chiama *Repubblica* o *corpo politico*; quest'ultimo viene detto dai suoi membri *Stato* quando è passivo, *Sovrano* quando è attivo, *Potenza* quando lo si raffronta con analoghe entità politiche. Per quanto riguarda gli associati, prendono collettivamente il nome di *popolo* e si dicono in particolare *Cittadini* in quanto partecipi dell'autorità sovrana, *Sudditi* in quanto soggetti alle leggi dello Stato. Ma questi termini vengono spesso confusi e presi l'uno per l'altro; basta saperli distinguere quando sono impiegati in tutto il loro rigore.

CAPITOLO 7

11 sovrano

Attraverso questa formula si vede che l'atto di associazione racchiude in sé un impegno reciproco tra la collettività e i singoli³⁹ e che ciascun individuo, contrattando per così dire con se stesso, si trova impegnato in una duplice relazione, cioè in qualità di membro del Sovrano verso i singoli e in qualità di membro dello Stato verso il Sovrano. Ma non si può applicare qui il principio del diritto civile secondo il quale nessuno è

tenuto agli impegni assunti con se stesso, poiché c'è grande differenza tra obbligarsi verso se stesso o verso un tutto di cui si fa parte.⁴⁰

Bisogna sottolineare poi che la deliberazione pubblica, la quale può obbligare tutti i sudditi verso il Sovrano a causa dei due differenti rapporti sotto i quali ciascuno di essi è considerato, non può, per la ragione contraria, obbligare il Sovrano verso se stesso e di conseguenza contrasta con la natura del corpo politico che il Sovrano s'impone una legge cui non possa contravvenire.⁴¹ Non potendo considerarsi che sotto un solo e identico rapporto, egli è allora nella condizione di un privato che contratti con se stesso; da ciò si capisce che non c'è e non ci può essere alcuna specie di legge fondamentale obbligatoria per il corpo del popolo, neppure il contratto sociale.⁴² Il che non significa che tale corpo non possa benissimo impegnarsi verso altri riguardo a ciò che non deroga da questo contratto; infatti, nei confronti dello straniero, diviene un essere semplice, un individuo.

Ma il corpo politico o il Sovrano, derivando il proprio essere solo dalla santità del contratto, non può mai obbligarsi, neppure verso altri, a niente che deroghi a quest'atto originario, come alienare qualche parte di se stesso o sottoporsi a un altro Sovrano. Violare l'atto in base al quale esiste significherebbe annullarsi: e il nulla non produce nulla.

Appena questa moltitudine è così riunita in un corpo non si può danneggiare uno dei membri senza attaccare il corpo e ancor meno danneggiare il corpo senza che i membri ne risentano le conseguenze. Così il dovere e l'interesse obbligano ugualmente le due parti contraenti a cooperare e gli stessi uomini devono cercare di riunire sotto questo duplice rapporto tutti i vantaggi che ne derivano.⁴³

Ora, essendo il Sovrano formato solo dai singoli che lo compongono, non ha né può avere interessi contrari ai loro; di conseguenza il potere Sovrano non ha alcun bisogno di offrire garanzie ai sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri; e vedremo, proseguendo, che non può nuocere ad alcuno di essi in particolare. Il Sovrano, per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che deve essere.

Ma non è così per quanto concerne i sudditi nei confronti del Sovrano, il quale, malgrado l'interesse comune, non avrebbe alcuna garanzia del rispetto dei loro impegni se non trovasse dei mezzi per assicurarsene la fedeltà.⁴⁴

In effetti ogni individuo può, come uomo, avere una volontà particolare contraria o differente dalla volontà generale che ha come

Cittadino. Il suo interesse particolare può parlargli in modo del tutto diverso dall'interesse comune; la sua esistenza assoluta e naturalmente indipendente può fargli reputare ciò che deve alla causa comune come un contributo gratuito, la cui perdita risulterà meno nociva agli altri di quanto il pagamento risulta oneroso per lui. E, considerando la persona morale che costituisce lo Stato come un'entità astratta, dato che non è un essere umano, egli godrebbe dei diritti del cittadino senza voler compiere i doveri del suddito, ingiustizia la cui proliferazione causerebbe la rovina del corpo politico.

Perché dunque il patto sociale non sia una vana raccolta di formule, esso contiene implicitamente questo impegno, che solo può dare forza agli altri: chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo, il che non significa altro che lo si forzerà a essere libero. Infatti questa è la condizione che, dando ogni Cittadino alla Patria, lo garantisce da qualsiasi dipendenza personale e che crea l'artificio e il gioco della macchina politica; essa sola rende legittimi gli impegni civili, i quali senza ciò sarebbero assurdi, tirannici ed esposti ai più grandi abusi.

CAPITOLO 8

Lo stato civile

Questo passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento di grande rilievo, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto e conferendo alle sue azioni il contenuto morale che loro prima mancava.⁴⁵ Solamente ora, subentrando la voce del dovere all'impulso fisico e il diritto al desiderio, l'uomo, il quale fino a questo momento non aveva considerato che se stesso, si vede obbligato ad agire in base ad altri principi e a interpellare la ragione prima di prestare ascolto alle inclinazioni. Benché in questo stato perda parecchi vantaggi che riceve dalla natura, tuttavia ne guadagna di così grandi, le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si estendono, i suoi sentimenti si nobilitano, l'intera sua anima si innalza a tal punto che, se gli abusi di tale nuova condizione non lo degradassero sovente al di sotto di quella da cui è uscito,⁴⁶ egli dovrebbe benedire continuamente il momento felice in cui fu strappato per sempre da questa e che trasformò un animale stupido e ottuso in un essere intelligente e in un uomo.⁴⁷

Riduciamo tutto questo bilancio in termini facili da comparare. Ciò che l'uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale e un diritto illimitato a tutto ciò che lo tenta e che egli può raggiungere; ciò che guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto ciò che possiede. Per non ingannarsi a proposito di queste compensazioni bisogna distinguere bene la libertà naturale, che ha come limite solo le forze dell'individuo, dalla libertà civile, che è limitata dalla volontà generale, e il possesso, effetto unicamente della forza o del diritto del primo occupante, dalla proprietà, che può essere fondata soltanto su un titolo positivo.

Tenendo conto di quanto precede si potrebbe aggiungere all'acquisto dello stato civile la libertà morale, che sola rende l'uomo veramente padrone di se stesso, in quanto l'impulso del mero desiderio è schiavitù, mentre l'obbedienza alla legge che ci si è prescritta, libertà. Ma ho già detto troppo su questo argomento e il significato filosofico del termine *libertà* non fa qui parte del mio tema.

CAPITOLO 9

La proprietà reale

Ogni membro della comunità si dà a questa, nel momento in cui essa si forma, così come allora si trova, cioè dà se stesso e tutte le sue forze, in cui rientrano i beni che possiede. Non è che attraverso questo atto il possesso cambi di natura cambiando di mano e divenga proprietà in quelle del Sovrano. Ma, poiché le forze della Città sono incomparabilmente più grandi di quelle di un singolo, il possesso pubblico è di fatto più sicuro e più irrevocabile, senza essere con ciò più legittimo, almeno per gli stranieri. Infatti lo Stato è, nei confronti dei suoi membri, padrone di tutti i loro beni in virtù del contratto sociale, il quale nello Stato serve da base a tutti i diritti; ma non lo è rispetto alle altre Potenze, se non in base al diritto del primo occupante che egli deriva dai singoli.

Il diritto del primo occupante, per quanto più reale di quello del più forte, non diventa un vero diritto se non dopo l'istituzione del diritto di proprietà.⁴⁸ Ogni uomo ha per natura diritto a tutto quanto gli è necessario; ma l'atto concreto che lo rende proprietario di qualche bene lo esclude da tutto il resto. Avendo ottenuto la sua parte, egli vi si deve

limitare e non ha più alcun diritto sui beni comuni. Ecco perché il diritto del primo occupante, così debole nello stato di natura, è degno di rispetto per ogni uomo civile. In esso si rispetta meno ciò che è di altri che ciò che non è nostro.

In generale, per autorizzare su un qualunque terreno il diritto del primo occupante, occorrono le seguenti condizioni. In primo luogo che non sia ancora abitato da nessuno; in secondo luogo che se ne occupi solo quel tanto che è necessario per la sussistenza; in terzo luogo che se ne prenda possesso non con una vana cerimonia, ma con il lavoro e la coltivazione, unico contrassegno di proprietà che, in mancanza di titoli giuridici, debba essere rispettato dagli altri.

In effetti concedere al bisogno e al lavoro il diritto di primo occupante non significa estenderlo tanto lontano quanto è possibile? Si può non porre dei limiti a questo diritto? Basterà mettere il piede su un terreno comune per pretendere di esserne immediatamente il padrone? Basterà avere la forza di allontanarne momentaneamente gli altri uomini per toglierli in permanenza il diritto di ritornarvi? In qual modo un uomo o un popolo possono impadronirsi di un immenso territorio e privarne tutto il genere umano se non con un'usurpazione passibile di punizione, dato che toglie al resto degli uomini il luogo per abitare e il cibo, che la natura offre loro in comune? Quando Núñez de Baiboa, stando sulla riva, prendeva possesso del mare del sud e di tutta l'America meridionale in nome della corona di Castiglia, bastava ciò per spogliarne tutti gli abitanti e per escluderne tutti i Principi del mondo? Su questa base tali cerimonie si moltiplicherebbero in modo abbastanza futile e il Re cattolico non avrebbe che da prendere possesso in un colpo solo di tutto l'universo rimanendo nel suo gabinetto, salvo poi escludere dal suo impero ciò che era già posseduto prima dagli altri Principi.

Si comprende come le terre dei singoli, riunite e attigue, diventino il territorio pubblico e come il diritto di sovranità, estendendosi dai sudditi al terreno che essi occupano, diventi nello stesso tempo reale e personale: il che pone i possessori in una più grande dipendenza e fa delle loro stesse forze la garanzia della loro fedeltà.⁴⁹ È un vantaggio questo che pare non sia stato ben avvertito dagli antichi monarchi, i quali, designandosi solo come Re dei Persiani, degli Sciti o dei Macedoni, sembravano considerarsi più come capi di uomini che signori del paese. Quelli di oggi, con maggiore accortezza, si designano come Re di Francia, di Spagna, d'Inghilterra, etc. Avendo autorità sulla terra, sono ben sicuri di averne anche sugli abitanti.

Ciò che vi è di singolare in tale alienazione è che la comunità, accettando i beni dei singoli, lungi dal sot-trarglierli, non fa che assicurarne loro il legittimo possesso, sostituendo all'usurpazione un vero diritto e all'utilizzo la proprietà. Poiché allora i possessori sono considerati come depositari del bene pubblico e poiché i loro diritti vengono rispettati da tutti i membri dello Stato e difesi con tutte le sue forze contro lo straniero, ne deriva che, attraverso una cessione vantaggiosa per la collettività e ancor più per se stessi, hanno guadagnato, se così si può dire, tutto ciò che hanno ceduto:⁵⁰ paradosso che si spiega facilmente distinguendo i diritti del Sovrano e del proprietario sullo stesso fondo, come si vedrà procedendo.

Può anche accadere che gli uomini comincino a unirsi prima di possedere qualcosa e che, appropriandosi successivamente di un terreno sufficiente per tutti, ne godano in comune oppure lo dividano tra loro, in parti uguali o in proporzioni fissate dal Sovrano. In qualunque modo si compia tale acquisizione, il diritto che ogni singolo ha sul proprio fondo è sempre subordinato a quello che la comunità ha su tutti, senza di che non ci sarebbe né solidità nel legame sociale, né forza reale nell'esercizio della Sovranità.⁵¹

Concluderò questo capitolo e questo libro con un'osservazione che deve servire come base a tutto il sistema sociale: invece di distruggere l'uguaglianza naturale il patto fondamentale sostituisce un'uguaglianza morale e legittima a quanto di disuguaglianza fisica la natura aveva potuto introdurre tra gli uomini; cosicché questi, pur potendo essere disuguali per forza o per ingegno, divengono tutti uguali per convenzione e di diritto.^[4]

[1] «Le sapienti ricerche sul diritto pubblico non sono spesso che la storia degli antichi abusi, e ci si è intestarditi fuor di luogo quando ci si è dati la pena di troppo studiarli.» *Trattato manoscritto degli interessi della Fr.[ancia] con i suoi vicini; di M.[onsieur] L.[e] M.[ar-quis] d'A. [rgenson]*. Ecco precisamente ciò che ha fatto Grozio. [Si tratta del testo del marchese d'Argenson (1694-1757) pubblicato nel 1764 con il titolo *Considérations sur le Gouvernement ancien et présent de la France*, Rey, Amsterdam.]

[2] Si veda un piccolo trattato di Plutarco intitolato: Come le bestie usano la loro ragione [tr. it. nel *Corpus Plutarchi Moralia*, 22: Le bestie sono animali razionali, M. D'Auria, Napoli 1995].

[3] Il vero significato di questo termine si è quasi interamente smarrito

tra i moderni; la maggior parte confondono un agglomerato urbano [*ville*] con una Città [*Cilé*] e un borghese con un Cittadino. Non sanno che le case fanno l'agglomerato urbano, ma che sono i Cittadini a fare la Città. Questo stesso errore costò caro in passato ai Cartaginesi. Non ho letto che il titolo di *Cives* sia stato mai attribuito ai sudditi di alcun Principe, nemmeno anticamente ai Macedoni, né ai nostri giorni agli Inglesi, che pure sono più vicini alla libertà di tutti gli altri. Solo i Francesi intendono alquanto familiarmente questo nome di *Cittadini*, perché non hanno alcuna vera idea del suo significato, come si può vedere nei loro Dizionari; senza tener conto di ciò incorrerebbero, usurpandolo, nel crimine di Lesa Maestà: presso di loro questo termine indica una virtù e non un diritto. Quando Bodin [*Les six livres de la République*, libro I, cap. 6] ha voluto parlare dei nostri Cittadini e Borghesi è incorso in una grossa cantonata confondendo gli uni con gli altri. Il Signor d'Alembert non si è sbagliato e ha ben distinto, nel suo articolo *Genève* [*Encyclopédie*, t. VII], quattro ordini di uomini (cinque, invero, contando i semplici stranieri), che ci sono nella nostra città e dei quali due solamente compongono la Repubblica. Nessun altro Francese, che io sappia, ha compreso il vero significato del termine *Cittadino*.

[4] Sotto i cattivi governi questa uguaglianza è solo apparente e illusoria; non serve che a conservare il povero nella sua miseria e il ricco nel godimento di ciò che ha usurpato. Di fatto le leggi sono sempre utili a chi possiede dei beni e nocive per chi non ha nulla. Dal che consegue che lo stato sociale è vantaggioso agli uomini esclusivamente a condizione che tutti abbiano qualcosa e nessuno abbia troppo.

LIBRO II

CAPITOLO 1

La sovranità è inalienabile

La prima e la più importante conseguenza dei principi appena stabiliti è che solo la volontà generale⁵² può indirizzare le forze dello Stato secondo il fine implicito nella sua istituzione, che è il bene comune; infatti, se l'opposizione degli interessi particolari ha reso necessaria la costituzione delle società, è l'accordo di questi stessi interessi che l'ha resa possibile. Il legame sociale è formato da ciò che c'è di comune in questi diversi interessi e se non ci fosse qualche punto su cui tutti gli interessi concordano non potrebbe esistere alcuna società.⁵³ Ora, è soltanto sulla base di tale interesse comune che la società deve essere governata.⁵⁴

Affermo dunque che la sovranità, altro non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può essere alienata e che il sovrano, il quale è solo un essere collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso: il potere si può certo trasmettere, ma non la volontà.⁵⁵

In effetti, pur non essendo impossibile che una volontà particolare concordi su qualche punto con la volontà generale, è comunque impossibile che questo accordo sia durevole e costante, giacché la volontà particolare tende per sua natura ai privilegi e la volontà generale all'uguaglianza. È ancora più impossibile che ci sia una garanzia di tale accordo, quando pure dovesse verificarsi stabilmente: non sarebbe un risultato dell'arte, ma del caso. Il Sovrano può ben dire: io voglio in questo momento ciò che vuole quel tale uomo o quantomeno ciò che dice di volere. Ma non può dire: ciò che quest'uomo vorrà domani, io lo vorrò ancora, perché è assurdo che la volontà si imponga dei vincoli per l'avvenire e perché non dipende da alcuna volontà di consentire a nulla che sia in contrasto con il bene dell'essere che vuole.⁵⁶ Se dunque il popolo promette semplicemente di obbedire si dissolve attraverso questo stesso atto e perde la sua qualità di popolo: appena c'è un padrone non c'è più Sovrano e da allora il corpo politico è distrutto.

Ciò non equivale a dire che gli ordini dei capi non possano passare per volontà generali fino al momento in cui il Sovrano, libero di opporvisi, non lo fa. In un simile caso dal silenzio universale si deve presumere il consenso del popolo.⁵⁷ Ma questo sarà spiegato più lungamente.

CAPITOLO 2

La sovranità è indivisibile

Per la stessa ragione in virtù della quale la sovranità è inalienabile è anche indivisibile. Infatti la volontà è generale^[1]o non lo è; è quella del corpo del popolo o solamente di una parte.⁵⁸ Nel primo caso questa volontà, dichiarata, è un atto di sovranità e fa legge, mentre nel secondo è soltanto una volontà particolare o un atto di magistratura;⁵⁹ tutt'al più è un decreto.

Ma i nostri politici, non potendo dividere la sovranità quanto al suo principio, la dividono quanto al suo oggetto; la dividono in forza e in volontà, in potere legislativo e in potere esecutivo, in diritti concernenti le imposte, la giustizia e la guerra, in amministrazione interna e in potere di trattare con lo straniero; talvolta confondono tutte queste parti, talaltra le separano. Fanno del Sovrano un essere paragonabile a quelli prodotti dalla fantasia, formato di pezzi messi insieme l'uno con l'altro; è come se componessero l'uomo con più corpi, di cui l'uno avesse gli occhi, l'altro le braccia, l'altro i piedi, e niente più.⁶⁰ Si dice che i ciarlatani del Giappone taglino a pezzi un fanciullo sotto gli occhi degli spettatori e poi, gettando in aria tutte le sue membra una dopo l'altra, lo facciano ricadere vivo e tutto ricomposto. Tali sono all'incirca i giochi di bussolotti dei nostri politici: dopo aver smembrato il corpo sociale con un gioco di prestigio degno di una fiera, ne ricompongono non si sa come i pezzi.

Questo errore nasce dal fatto che non ci si è formati delle nozioni esatte circa l'autorità sovrana e dall'aver preso per parti di quest'autorità quelle che ne sono solo emanazioni.⁶¹ Così, per esempio, si è considerato come atto di sovranità quello di dichiarare la guerra e di fare la pace,⁶² il che non è, poiché ciascuno di questi atti non costituisce affatto una legge, ma soltanto un'applicazione di essa, un atto particolare che determina il caso previsto dalla legge, come si vedrà chiaramente quando sarà precisata l'idea connessa al termine *legge*.⁶³

Allo stesso modo, proseguendo nell'esame delle altre divisioni, si scoprirebbe che tutte le volte in cui si crede di vedere la sovranità divisa in parti ci s'inganna e che i diritti presi per parti di questa sovranità le sono tutti subordinati e implicano sempre delle volontà supreme, di cui questi diritti consentono solo l'esecuzione.

Sarebbe veramente difficile dire quanto questa mancanza di esattezza abbia reso oscure le conclusioni degli autori in materia di diritto politico allorché hanno voluto giudicare i rispettivi diritti dei re e dei popoli in base ai principi che avevano determinato. Ciascuno può vedere, nei capitoli III e IV del primo libro di Grozio,⁶⁴ come quest'uomo sapiente e il suo traduttore Barbeyrac⁶⁵ si imbrogliano e si impantanano nei loro sofismi, temendo di dire troppo o di non dire abbastanza, secondo i loro punti di vista, e di urtare gli interessi che dovevano conciliare. Grozio, rifugiato in Francia, malcontento della sua patria e volendo fare la corte a Luigi XIII, cui il suo libro è dedicato, non risparmia nulla, usando tutta l'arte possibile, per spogliare i popoli di tutti i loro diritti e per rivestirne i re. Questa sarebbe stata anche l'intenzione di Barbeyrac, che dedicava la sua traduzione al Re d'Inghilterra Giorgio I. Ma per sua sfortuna la cacciata di Giacomo II, che egli definisce abdicazione, lo costringeva a stare guardingo, a contraffare, a tergiversare, per non fare di Guglielmo un usurpatore. Se questi due scrittori avessero adottato i veri principi, ogni difficoltà sarebbe stata eliminata ed essi sarebbero stati sempre coerenti; ma allora avrebbero detto la triste verità e avrebbero fatto la corte solo al popolo. Ora, la verità non conduce alla fortuna e il popolo non elargisce né ambasciate né cattedre né pensioni.

CAPITOLO 3

Se la volontà generale possa sbagliare

Da quanto si è detto deriva che la volontà generale è sempre retta e tende sempre all'utilità pubblica;⁶⁶ ma non ne deriva che le deliberazioni del popolo abbiano sempre la stessa rettitudine. Si vuole sempre il proprio bene, ma non sempre lo si scorge.⁶⁷ Mai si corrompe il popolo, ma spesso lo si inganna ed è soltanto allora che sembra volere ciò che è male.

C'è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale;⁶⁸ questa mira unicamente all'interesse comune, l'altra all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari; ma se si toglie da queste stesse volontà il più e il meno che si eliminano reciprocamente^[2], resta, come somma delle differenze, la volontà generale.

Quando il popolo sufficientemente informato delibera, se i Cittadini non avessero alcuna comunicazione tra loro, dal gran numero delle piccole differenze deriverebbe sempre la volontà generale e la deliberazione sarebbe sempre buona. Ma quando si creano degli intrighi, delle associazioni parziali⁶⁹ a scapito della grande, la volontà di ciascuna di esse diventa generale in rapporto ai suoi membri e particolare in rapporto allo Stato; si può dire allora che non ci sono più tanti votanti quanti sono gli uomini, ma soltanto quante sono le associazioni. Le differenze divengono meno numerose e danno un risultato meno generale. Infine, quando una di queste associazioni è così grande da prevalere su tutte le altre, non si ha più come risultato una somma di piccole differenze, ma una differenza unica; allora non c'è più volontà generale e il parere che s'impone è unicamente un parere particolare.⁷⁰

È dunque importante, perché si abbia chiaramente l'enunciazione della volontà generale, che non ci siano società parziali nello Stato e che ogni Cittadino dia il proprio parere pensando solo con la sua testa^{[3].}⁷¹ Questa fu l'unica e sublime istituzione del grande Licurgo. Se ci sono delle società parziali, bisogna moltiplicarne il numero ed evitare in anticipo la disuguaglianza tra di esse, come fecero Solone, Numa,⁷² Servio.⁷³ Tali precauzioni sono le uniche idonee perché la volontà generale sia sempre illuminata e perché il popolo non cada in errore.⁷⁴

CAPITOLO 4

I limiti del potere sovrano

Se lo Stato o la *Città* non è che una persona morale la cui vita consiste nell'unione dei suoi membri e se la sua preoccupazione più importante è quella della propria conservazione, gli è necessaria una forza universale e coattiva per muovere e ordinare ogni parte nel modo più conveniente al tutto. Come la natura dà a ogni uomo un potere assoluto su tutte le sue membra, il patto sociale dà al corpo politico un potere assoluto su tutte le

sue ed è appunto questo potere che, diretto dalla volontà generale, porta, come ho già detto, il nome di sovranità.⁷⁵

Ma, oltre la persona pubblica, vanno considerate le persone private che la compongono e la cui vita e libertà sono naturalmente indipendenti da essa.⁷⁶ Si tratta dunque di distinguere bene i diritti rispettivi dei Cittadini e del Sovrano^[4] e i doveri che debbono adempiere i primi in qualità di sudditi dal diritto naturale del quale debbono godere in qualità di uomini.

Convengo che tutto ciò che ciascuno aliena del suo potere, dei suoi beni, della sua libertà attraverso il patto sociale è soltanto la parte di tutte queste cose il cui uso è rilevante per la comunità; ma bisogna ammettere anche che solo il Sovrano è giudice di questa rilevanza.

Tutti i servizi che ogni cittadino può rendere allo Stato glieli deve appena il Sovrano li richieda; ma il Sovrano, da parte sua, non può imporre ai suoi sudditi alcun vincolo inutile alla comunità e non può neanche volerlo, perché sotto la legge di ragione niente avviene senza causa, non più che sotto la legge di natura.

Gli impegni che ci legano al corpo sociale sono obbligatori soltanto in quanto sono reciproci e la loro natura è tale che, assolvendoli, non si può operare per gli altri senza operare anche per se stessi.⁷⁷ Perché la volontà generale è sempre retta e perché tutti vogliono costantemente la felicità di ciascuno se non perché non c'è nessuno che non riporti a sé questo termine, *ciascuno*, e che non pensi a se stesso votando per tutti? Ciò prova che l'uguaglianza di diritto e l'idea di giustizia che nasce da essa derivano dalla preferenza che ciascuno si dà e, di conseguenza, dalla natura dell'uomo.⁷⁸ Prova inoltre che la volontà generale, per essere veramente tale, deve essere generale tanto riguardo al suo oggetto che alla sua essenza, cioè che deve partire da tutti per applicarsi a tutti e che perde la sua rettitudine naturale nel momento in cui tende a qualche oggetto individuale e determinato,⁷⁹ giacché allora, giudicando di ciò che ci è estraneo, non abbiamo alcun vero principio di equità per guidarci.

In effetti, appena si tratta di un fatto o di un diritto particolare circa un punto che non è stato regolato attraverso una convenzione generale e precedente, il caso diventa un contenzioso. È come un processo, nel quale i singoli che vi hanno interesse costituiscono una delle parti e la collettività l'altra parte, ma nel quale non vedo né la legge che bisogna seguire, né il giudice che deve pronunciarsi. Sarebbe ridicolo voler far riferimento allora ad un'espressa decisione della volontà generale, la

quale non può essere altro se non la conclusione di una delle parti e che di conseguenza è per l'altra parte solo una volontà estranea, particolare, portata in questo caso all'ingiustizia e soggetta all'errore. Così, come una volontà particolare non può rappresentare la volontà generale, la volontà generale a sua volta cambia di natura se ha un oggetto particolare e non può, in quanto generale, pronunciarsi né su un uomo né su un fatto. Quando il popolo di Atene, per esempio, nominava o deponeva i suoi capi, decretava onori all'uno, imponeva pene all'altro e, attraverso un gran numero di decreti particolari, esercitava indistintamente tutti gli atti del Governo, non aveva più allora una volontà generale propriamente detta; non agiva più come Sovrano, ma come magistrato. Questo sembrerà contrario alle idee comuni, ma bisogna concedermi il tempo per esporre le mie.

Per tale via si deve arrivare a capire che a costituire la volontà come generale non è tanto il numero dei voti, quanto l'interesse comune che li unisce. Infatti in questa istituzione ciascuno si sottomette necessariamente alle condizioni che impone agli altri; è un accordo ammirevole dell'interesse con la giustizia, dal quale le deliberazioni comuni traggono un carattere di equità che si vede svanire nella discussione di ogni caso particolare, per mancanza di un interesse comune che unisca e identifichi la regola del giudice con quella della parte.

Da qualunque lato si risalga ai principi si arriva sempre alla medesima conclusione, cioè che il patto sociale stabilisce tra i cittadini un'uguaglianza tale per cui tutti si impegnano alle medesime condizioni e debbono godere dei medesimi diritti. Così, per la natura del patto, ogni atto di sovranità, vale a dire ogni autentico atto della volontà generale, obbliga o favorisce allo stesso modo tutti i Cittadini, in maniera tale che il Sovrano conosce solo il corpo della nazione e non fa distinzioni tra alcuno dei singoli che la compongono. Cos'è dunque propriamente un atto di sovranità? Non è una convenzione tra un superiore e un inferiore, ma tra il corpo e ciascuno dei suoi membri: Convenzione legittima perché ha per fondamento il contratto sociale, equa perché è comune a tutti, utile perché non può avere altro oggetto che il bene generale, solida perché ha come garanzia la forza pubblica e il potere supremo. Fino a quando i sudditi sono sottoposti esclusivamente a tali convenzioni non obbediscono a nessuno, ma soltanto alla propria volontà; e chiedere fin dove si estendono i rispettivi diritti del Sovrano e dei Cittadini equivale a chiedere fin dove questi ultimi possono impegnarsi verso se stessi,

ciascuno verso tutti e tutti verso ciascuno.

Si capisce da ciò che il potere Sovrano, per quanto sia assoluto, sacro e inviolabile, non oltrepassa né può oltrepassare i limiti delle convenzioni generali e che ogni uomo ha la facoltà di disporre in pieno di quanto gli è stato lasciato, da queste convenzioni, dei suoi beni e della sua libertà;⁸ di conseguenza il Sovrano non è mai in diritto di gravare un suddito più che un altro, perché allora, finendo per essere questo un caso di natura particolare, il suo potere non è più competente.

Una volta ammesse queste distinzioni, è falso che nel contratto sociale ci sia, da parte dei singoli, alcuna vera rinuncia; invece la loro situazione, per effetto di esso, diventa realmente preferibile a quella che era in precedenza. Al posto di un'alienazione hanno realizzato solo uno scambio vantaggioso tra una condizione di esistenza incerta e precaria e una migliore e più sicura, tra l'indipendenza naturale e la libertà, tra il potere di nuocere agli altri e la loro propria sicurezza, tra la loro forza, che poteva essere sempre superata da quella altrui, e un diritto che l'unione sociale rende invincibile.⁸¹ La loro stessa vita, che hanno votato allo Stato, viene da questo continuamente protetta e, nel momento in cui la espongono per difenderlo, che altro fanno allora se non restituirgli ciò che hanno ricevuto da lui? Che altro fanno se non ciò che farebbero più spesso e con maggior pericolo nello stato di natura, quando, ingaggiando dei combattimenti inevitabili, difenderebbero, a rischio della loro vita, ciò che gli serve per conservarla? Tutti, è vero, sono tenuti in caso di bisogno a combattere per la patria; ma in tal modo nessuno ha mai bisogno di combattere per sé. Non ci si guadagna ancora nel correre, per ciò che garantisce la nostra sicurezza, una parte dei rischi che sarebbe necessario correre per noi stessi allorché questa sicurezza ci fosse tolta?

⁸²

CAPITOLO 5

Il diritto di vita e di morte

Ci si chiede come i singoli, non avendo alcun diritto di disporre della loro vita,⁸³ possano trasmettere al Sovrano questo diritto di cui non sono padroni. Tale problema sembra difficile da risolvere solo perché è male impostato. Ogni uomo ha diritto di rischiare la sua vita per conservarla. Si è mai detto che sia colpevole di suicidio colui che si getta da una

finestra per sfuggire a un incendio? Si è mai imputato questo stesso crimine a colui che muore in una tempesta della quale, al momento di imbarcarsi, non poteva ignorare il pericolo?

Il trattato sociale ha per scopo la conservazione dei contraenti. Chi vuole il fine vuole anche i mezzi e questi mezzi sono inscindibili da qualche rischio, anche da qualche perdita. Chi vuole conservare la sua vita mettendo a repentaglio quella degli altri deve anche sacrificarla per loro quando ce n'è bisogno. Ora, il Cittadino non è più arbitro del pericolo al quale la legge esige che egli si esponga e, quando il Principe gli ha detto: «è necessario per lo Stato che tu muoia», deve morire. Ciò perché è solo a tale condizione che ha vissuto in sicurezza fino a quel momento e perché la sua vita non è più unicamente un beneficio della natura, ma un dono sottoposto a limitazione da parte dello Stato.⁸⁴

La pena di morte inflitta ai criminali può essere considerata all'incirca dallo stesso punto di vista: per non essere la vittima di un assassino si acconsente a morire se lo si diventa. Nel trattato sociale, lungi dal disporre della propria vita, si pensa unicamente a garantirla e non è presumibile che alcuno dei contraenti già pensi di farsi impiccare.

D'altra parte ogni malfattore, attaccando il diritto sociale, diviene, con i suoi misfatti, ribelle e traditore della patria; cessa di esserne membro violandone le leggi e, anzi, le muove guerra. A questo punto la conservazione dello Stato diventa incompatibile con la sua; bisogna che uno dei due perisca e quando si condanna a morte il colpevole lo si condanna meno come Cittadino che come nemico. Il procedimento, il giudizio, sono le prove e la dichiarazione che egli ha rotto il trattato sociale, e che, di conseguenza, non è più membro dello Stato. Ora, poiché egli si è riconosciuto tale, almeno per il fatto di risiedervi, ne deve essere escluso o con l'esilio, in quanto contravventore del patto, o con la morte, in quanto nemico pubblico; un tale nemico non è infatti una persona morale, ma un uomo, ed è allora diritto di guerra uccidere il vinto.⁸⁵

Ma si obietterà che la condanna di un Criminale è un atto particolare. D'accordo: per questo motivo la condanna non spetta al Sovrano; è un diritto che egli può conferire senza poterlo esercitare direttamente. Tutte le mie idee si legano, ma non saprei esporle tutte insieme.⁸⁶

Del resto la frequenza dei castighi è sempre un segno di debolezza o di pigrizia nel Governo: non esiste affatto un uomo cattivo che non possa essere reso buono per qualche cosa. Non si ha diritto di far morire, neppure a titolo di esempio, se non colui che non si può conservare in

vita senza pericolo.⁸⁷

Per quanto riguarda il diritto di concedere grazia o di dispensare un colpevole dalla pena disposta dalla legge e pronunciata dal giudice, questo è pertinenza soltanto di chi sta al di sopra del giudice e della legge, cioè del Sovrano. Per di più tale suo diritto non è neppure ben chiaro⁸⁸ e molto rari sono i casi in cui farne uso. In uno Stato ben governato ci sono poche punizioni non perché si concedono molte grazie, ma perché ci sono pochi criminali; quando lo Stato è in decadenza il gran numero dei crimini ne assicura l'impunità. Durante la Repubblica Romana né il Senato né i Consoli tentarono mai di concedere grazia; il popolo stesso non ne concedeva, per quanto revocasse qualche volta il suo stesso giudizio. La grazia concessa di frequente preannuncia che ben presto i misfatti non ne avranno più bisogno e ciascuno vede dove conduca tutto questo. Ma sento che il mio cuore mormora e ferma la mia penna; lasciamo discutere tali questioni all'uomo giusto che non ha mai sbagliato e che non ha mai avuto bisogno egli stesso di grazia.

CAPITOLO 6

La legge

Mediante il patto sociale abbiamo dato l'esistenza e la vita al corpo politico: bisogna ora dargli il movimento e la volontà mediante la legislazione. Infatti l'atto originario attraverso cui questo corpo si forma e si unisce non determina ancora nulla di ciò che deve fare per conservarsi.

Ciò che è bene e conforme all'ordine è tale per la natura delle cose e indipendentemente dalle convenzioni umane. Ogni giustizia viene da Dio ed egli solo ne è l'origine; ma, se noi fossimo in grado di riceverla da tale altezza, non avremmo bisogno né di governo né di leggi. Senza dubbio esiste una giustizia universale derivata dalla sola ragione; ma questa giustizia, per essere accolta tra noi, dev'essere reciproca. Considerando le cose da un punto di vista umano, senza una sanzione naturale le leggi della giustizia sono vane tra gli uomini; esse non generano che l'utilità del malvagio e il danno del giusto, quando questi le rispetta con tutti senza che nessuno le rispetti con lui.⁸⁹ C'è bisogno di convenzioni e di leggi per far corrispondere i diritti ai doveri e riportare la giustizia al suo fine. Nello stato di natura, dove tutto è comune, non

devo nulla a coloro ai quali nulla ho promesso e non riconosco come spettante ad altri se non ciò che è inutile per me. Non avviene così nello stato civile, dove tutti i diritti sono stabiliti dalla legge.

Ma che cos'è dunque infine una legge? Fintanto che ci si accontenterà di legare a questo termine solo idee metafisiche, si continuerà a ragionare senza comprendersi e quando si sarà detto cos'è una legge di natura non si saprà meglio cos'è una legge dello Stato.

Ho già affermato che non c'è affatto volontà generale a proposito di un oggetto particolare. In effetti questo oggetto particolare o è interno o è esterno allo Stato. Se è esterno allo Stato, una volontà che gli è estranea non è affatto generale in rapporto a quest'ultimo. Se è interno, ne fa parte: allora si forma tra il tutto e la parte una relazione che ne fa due entità separate, di cui una è la parte e l'altra è il tutto meno questa stessa parte. Ma il tutto meno una parte non è il tutto e, finché questo rapporto sussiste, non c'è più un tutto, bensì due parti disuguali: da ciò consegue che nessuna delle due volontà è in alcun modo generale rispetto all'altra.⁹⁰

Ma quando tutto il popolo statuisce su tutto il popolo non considera che se stesso e, se allora si determina un rapporto, questo è tra l'oggetto intero sotto un punto di vista e l'oggetto intero sotto un altro punto di vista, senza alcuna divisione del tutto. In tal caso la materia su cui si statuisce è generale, così come la volontà che statuisce. È questo atto che io chiamo una legge.

Quando dico che l'oggetto delle leggi è sempre generale intendo che la legge considera i sudditi come corpo e le azioni come astratte, mai un uomo come individuo, né un'azione particolare. Quindi la legge può certamente statuire che vi saranno dei privilegi, ma non li può conferire nominativamente a nessuno; può creare parecchie Classi di Cittadini, fissare anche i requisiti che daranno diritto di far parte di queste classi, ma non può indicare individui determinati perché vi siano ammessi; può stabilire un Governo regio e una successione ereditaria, ma non può designare un re né nominare una famiglia reale; in una parola, ogni funzione che abbia riferimento a un oggetto specifico non appartiene al potere legislativo.⁹¹

Se ci si basa su quest'idea si capisce subito che non è più necessario chiedere a chi spetta di fare le leggi, dato che sono atti della volontà generale; né se il Principe sta al di sopra delle leggi, poiché è membro dello Stato;⁹² né se la legge può essere ingiusta, poiché nessuno è ingiusto verso se stesso;⁹³ né come si rimane liberi pur essendo

sottomessi alle leggi, poiché esse registrano semplicemente le nostre volontà.⁹⁴

Si capisce, ancora, che, riunendo la legge l'universalità della volontà e quella dell'oggetto, non può essere legge ciò che un uomo, chiunque sia, comanda di propria iniziativa; neppure quello che il Sovrano stesso ordina circa un oggetto particolare è una legge ma un decreto, non un atto di sovranità ma di magistratura.⁹⁵

Chiamo dunque Repubblica ogni Stato governato attraverso le leggi, sotto qualunque forma di amministrazione possa essere, poiché solo in questo caso l'interesse pubblico governa e la cosa pubblica ha una sua consistenza. Ogni Governo legittimo è repubblicano;^[5] spiegherò più avanti che cos'è un Governo.

Le leggi non sono propriamente che le condizioni dell'associazione civile. Il Popolo sottomesso alle leggi ne deve essere l'autore: solo coloro che si associano hanno il diritto di stabilire le condizioni della società: ma come le stabiliranno? Sarà in base a un comune accordo, per un'ispirazione subitanea? Il corpo politico ha un organo per enunciare le sue volontà? Chi gli darà la preveggenza necessaria per elaborarne gli atti e renderli pubblici anticipatamente, o come li applicherà al momento del bisogno? In qual modo una moltitudine cieca, che spesso non sa quello che vuole, perché raramente sa ciò che per lei è bene, potrebbe da sola realizzare un'impresa così grande e così difficile com'è quella di un sistema di legislazione? Da se stesso il popolo vuole sempre il bene, ma non sempre, da se stesso, lo vede. La volontà generale è sempre retta, ma il giudizio che la guida non è sempre illuminato. Bisogna mostrarle gli oggetti come sono, talvolta come devono apparirle, indicarle la buona strada che cerca, tutelarla dalla seduzione delle volontà particolari, mettere bene davanti ai suoi occhi i luoghi e i tempi, bilanciare la seduzione dei vantaggi immediati e sensibili indicando il pericolo dei mali lontani e nascosti. I singoli vedono il bene che rifiutano, mentre la collettività vuole il bene che non vede. Tutti hanno allo stesso modo bisogno di guide: è necessario costringere gli uni ad adeguare le loro volontà alla loro ragione e insegnare all'altra a conoscere ciò che vuole. Allora dall'opera di rischiaramento della collettività risulta l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale, la puntuale collaborazione delle parti e infine la maggior forza del tutto. Ecco da dove sorge la necessità di un Legislatore.⁹⁶

CAPITOLO 7

Il legislatore

Per scoprire le migliori regole della società che convengono alle Nazioni sarebbe necessaria un'intelligenza superiore, che capisse tutte le passioni umane senza provarne alcuna, che non avesse alcun rapporto con la nostra natura pur conoscendola a fondo, la cui felicità fosse indipendente da noi e che tuttavia volesse occuparsi della nostra;⁹⁷ che potesse infine, preparandosi una gloria lontana nello svolgersi dei tempi, lavorare in un secolo e godere in un altro.^[6] Occorrerebbero degli Dei per dare leggi agli uomini.⁹⁸

Lo stesso ragionamento che Caligola applicava al fatto⁹⁹ Platone lo faceva riguardo al diritto per definire l'uomo civile o regio¹⁰⁰ che egli cercava nel suo libro *del regno*. Ma, se è vero che un grande Principe¹⁰¹ è un uomo raro, che cosa sarà mai un grande Legislatore? Al primo basta seguire il modello che l'altro deve proporre. Questo è il tecnico che inventa la macchina, l'altro è soltanto l'operaio che la monta e la fa funzionare. Nello stato nascente delle società, afferma Montesquieu, sono i capi delle repubbliche che creano le istituzioni, successivamente sono le istituzioni che formano i capi delle repubbliche.¹⁰²

Colui che osa tentare l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana; di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, nella parte di un più grande tutto, da cui questo individuo riceva in qualche modo la sua vita e il suo essere; di modificare la costituzione dell'uomo per fortificarla, di sostituire un'esistenza relazionale e morale a quella fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuto dalla natura.¹⁰³ Bisogna, in una parola, che tolga all'uomo le sue forze proprie per dargliene altre che gli provengano dall'esterno e di cui non possa fare uso senza l'ausilio degli altri. Più queste forze naturali sono morte e annientate, più quelle acquisite sono grandi e durevoli, più anche le istituzioni sono solide e perfette; cosicché, se ogni Cittadino non è nulla e nulla può che attraverso tutti gli altri, se la forza acquistata dal tutto è uguale o superiore alla somma delle forze naturali di tutti gli individui, allora si può dire che la legislazione è al punto più alto di perfezione che può raggiungere.

zione di Licurgo fece la felicità degli Spartani prima che si parlasse di

loro nel resto della Grecia.

Il legislatore è sotto ogni punto di vista un uomo straordinario nello Stato. Se tale deve essere per il suo ingegno, non lo è di meno per il suo ufficio, che non è quello della magistratura né quello della sovranità. Tale ufficio, da cui si genera la costituzione della repubblica, non fa assolutamente parte di tale costituzione: è una funzione particolare e superiore che non ha nulla in comune con il potere umano. Infatti, se colui che comanda agli uomini non deve comandare alle leggi, neppure colui che comanda alle leggi deve comandare agli uomini; altrimenti le sue leggi, divenendo strumenti delle sue passioni, non farebbero spesso che rendere perpetue le sue ingiustizie ed egli non potrebbe evitare che i suoi intenti particolari alterassero la santità della sua opera.¹⁰⁴

Quando Licurgo diede leggi alla sua patria cominciò con l'abdicare al potere regio.¹⁰⁵ Era consuetudine della maggior parte delle città greche affidare a stranieri la compilazione delle loro leggi. Le Repubbliche moderne dell'Italia imitarono sovente quest'uso; altrettanto fece quella di Ginevra e ne ebbe vantaggio.^[7] Roma, nella sua epoca più bella, vide rinascere al suo interno tutti i misfatti della Tirannia e si vide vicina a perire per aver riunito nelle medesime persone l'autorità legislativa e il potere sovrano.

Tuttavia i Decemviri stessi non si arrogarono mai il diritto di far passare alcuna legge in base alla sola loro autorità: *Nulla di ciò che vi proponiamo*, dicevano al popolo, *può divenire legge senza il vostro consenso. Romani, siate voi stessi gli autori delle leggi che devono fare la vostra felicità.*

Colui che redige le leggi non ha e non deve avere dunque alcun diritto legislativo e il popolo stesso non può, quand'anche lo volesse, spogliarsi di questo diritto non trasmissibile, perché, secondo il patto fondamentale, solo la volontà generale obbliga i singoli e perché non ci può mai essere certezza che una volontà particolare è conforme alla volontà generale se non dopo averla sottoposta al libero suffragio del popolo.¹⁰⁶ Ho già detto ciò, ma non è superfluo ripeterlo.

Così nell'opera della legislazione coesistono due elementi che sembrano incompatibili: un'impresa al di sopra delle forze umane e, per eseguirla, un'autorità nulla.

Altra difficoltà che merita attenzione: i saggi che volessero parlare al volgo la loro lingua invece della sua non riuscirebbero a farsi intendere. Ora, vi sono un gran numero di idee che è impossibile tradurre nella

lingua del popolo. I punti di vista troppo generali e gli oggetti troppo distanti sono ugualmente oltre la sua portata. Giacché ogni individuo non apprezza altro sistema di governo all'infuori di quello che si riferisce al suo interesse particolare, vede difficilmente i vantaggi che deve trarre dalle continue privazioni imposte con le buone leggi. Perché un popolo allo stato nascente fosse in grado di apprezzare i sani principi della politica e seguire le regole fondamentali della ragion di Stato bisognerebbe che l'effetto potesse diventare la causa, cioè che lo spirito sociale, il quale deve essere il prodotto delle istituzioni, le informasse fin dall'inizio e che gli uomini fossero, prima di ricevere leggi, ciò che debbono diventare per opera di queste. Così dunque, poiché il Legislatore non può usare né la forza né il ragionamento, è necessario per lui ricorrere a un'autorità di altro genere, che possa trascinare senza violenza e persuadere senza convincere.

Ecco la ragione per cui in ogni tempo i fondatori delle nazioni furono costretti a ricorrere all'intervento del cielo e ad ascrivere agli Dei la propria saggezza, affinché i popoli, sottomessi alle leggi dello Stato come a quelle della natura e riconoscendo lo stesso potere nella formazione dell'uomo e in quella del corpo politico,¹⁰⁷ obbedissero liberamente e portassero docilmente il carico della pubblica felicità.

Questa ragione sublime, che si eleva al disopra della portata degli uomini comuni, è quella le cui decisioni il legislatore pone in bocca agli immortali, onde trascinare, appoggiandosi all'autorità divina, coloro che non potrebbero essere smossi dalla prudenza umana.^[8] ¹⁰⁸ Ma non ogni uomo riesce a far parlare gli Dei, né a essere creduto quando si proclama loro interprete. Il grande animo del Legislatore è il vero miracolo che deve essere prova della sua missione. Ogni uomo può incidere delle tavole di pietra o comprare un oracolo o fingere un segreto rapporto con qualche divinità o addestrare un uccello in modo che gli parli all'orecchio o trovare altri modi grossolani per imporsi al popolo. Chi non saprà fare altro potrà anche, per caso, mettere insieme un branco di stolti, ma non fonderà mai un impero e la sua stravagante opera perirà presto con lui. Delle vane illusioni creano solo un legame di breve durata e non c'è che la saggezza per renderlo durevole. La legge giudaica, che ancora esiste,¹⁰⁹ e quella del figlio di Ismaele,¹¹⁰ che dopo dieci secoli regge la metà del mondo, rivelano ancora oggi la grandezza degli uomini che le hanno dettate; e, mentre l'orgogliosa filosofia o il cieco spirito di partito vede in essi solo dei fortunati impostori, il vero politico ammira nelle loro istituzioni quel grande e potente genio che è a fondamento

degli ordinamenti capaci di durare.

Non bisogna però da tutto questo concludere con Warburton¹¹¹ che la politica e la religione abbiano fra noi uno scopo comune, ma che all'origine delle nazioni l'una serve come strumento all'altra.

CAPITOLO 8

Il popolo

Come, prima di iniziare una grande costruzione, l'architetto osserva e sonda il terreno per vedere se ne può sostenere il peso, così il saggio fondatore non inizia con il redigere leggi buone in se stesse, ma esamina prima se il popolo cui intende destinarle è idoneo a sopportarle.¹¹² È per questo motivo che Platone rifiutò di dare leggi agli Arcadi e ai Cirenaici,¹¹³ sapendo che questi due popoli erano ricchi e non potevano tollerare l'uguaglianza; è per questo che a Creta si videro delle buone leggi e degli uomini cattivi, giacché Minosse aveva cercato di imporre una disciplina a un popolo pieno di vizi.

Hanno brillato sulla terra mille nazioni che non avrebbero mai potuto sopportare delle buone leggi e quelle stesse che sarebbero state in condizioni di farlo non hanno avuto per questo, in tutta la durata della loro esistenza, che un tempo assai breve. I Popoli, come gli uomini, non sono docili che nella loro giovinezza e, invecchiando, diventano incorreggibili:¹¹⁴ quando i costumi sono fissati e i pregiudizi radicati, è ormai un'impresa insidiosa e vana quella di volerli riformare. Il popolo non può nemmeno accettare che si metta mano ai suoi mali per distruggerli, simile a quei malati sciocchi e senza coraggio che tremano alla vista del medico.

Questo non vuol dire che, come certe malattie sconvolgono la mente degli uomini e fanno loro perdere il ricordo del passato, così non si trovino qualche volta, nel corso dell'esistenza degli Stati, epoche di violenza in cui le rivoluzioni producono sui popoli gli stessi effetti che certe crisi producono sugli individui: l'orrore del passato agisce come un'amnesia e lo Stato, infiammato dalle guerre civili, risorge, per così dire, dalle sue ceneri e riacquista il vigore della giovinezza sottraendosi alle braccia della morte.¹¹⁵ Tale fu Sparta al tempo di Licurgo, tale Roma dopo i Tarquini,¹¹⁶ e tali sono state ai nostri tempi l'Olanda e la Svizzera dopo la cacciata dei Tiranni.

Ma sono eventi rari, sono eccezioni che trovano sempre la loro ragione nella particolare costituzione dello Stato in cui avvengono. Non potrebbero neppure prodursi due volte per lo stesso popolo, perché esso può rendersi libero finché è barbaro, ma non più quando il vigore civico è esaurito. Allora le sommosse possono distruggere questo popolo senza che le rivoluzioni possano rialzarlo e, appena le sue catene vengono spezzate, cade in frantumi e non esiste più: per lui ormai è necessario un padrone e non un liberatore.¹¹⁷ Popoli liberi, ricordatevi di questo principio: si può conquistare la libertà, ma non la si recupera mai.

C'è per le Nazioni, come per gli uomini, un tempo della maturità che bisogna attendere prima di sottometterle a delle leggi; ma la maturità di un popolo non è sempre facile da riconoscere e, se si agisce prematuramente, l'impresa è fallita. Un popolo può essere sottoposto a disciplina nel momento della nascita, un altro neppure dopo dieci secoli. I Russi non saranno mai veramente civili perché si è cercato di farli essere tali troppo presto. Pietro aveva la genialità dell'imitatore, ma non aveva il vero genio, cioè quello che crea e fa tutto dal nulla. Alcune delle cose da lui realizzate erano buone, ma la maggior parte di esse erano fuori tempo. Egli ha visto che il suo popolo era barbaro, ma non si è accorto affatto che non era maturo per la civiltà; lo ha voluto civilizzare quando bisognava soltanto agguerrirlo. Ha voluto per prima cosa farne dei Tedeschi e degli Inglesi quando bisognava cominciare col farne dei Russi; ha impedito per sempre ai suoi sudditi di diventare ciò che potrebbero essere persuadendoli che erano ciò che non sono. È così che un Precettore francese forma il suo allievo affinché brilli un momento nella sua infanzia, per non essere poi più nulla.¹¹⁸ L'Impero russo vorrà soggiogare l'Europa e sarà soggiogato lui stesso. I Tartari, suoi sudditi o suoi vicini, diverranno i suoi e i nostri padroni; questa rivoluzione mi pare inevitabile. Tutti i Re d'Europa lavorano d'intesa per accelerarla.¹¹⁹

CAPITOLO 9

Seguito

Come la natura ha fissato dei limiti alla statura di un uomo ben fatto, oltre i quali essa non genera che giganti o nani, così ci sono, riguardo alla migliore costituzione di uno Stato, dei limiti all'estensione che può avere, affinché non risulti né troppo grande per poter essere ben

governato, né troppo piccolo per potersi mantenere da sé.¹²⁰ C'è in ogni corpo politico un *maximum* di forza che non dovrebbe superare e dal quale invece spesso si discosta a forza di ingrandirsi. Quanto più il legame sociale si estende, tanto più si indebolisce e, in generale, uno Stato piccolo, fatte le debite proporzioni, è più forte di uno grande.

Mille ragioni dimostrano questo principio. In primo luogo l'amministrazione diviene più impegnativa con le grandi distanze, come un peso diviene maggiore all'estremo di una leva più lunga. Diviene anche più onerosa man mano che i gradi si moltiplicano; infatti ogni città ha anzitutto la sua amministrazione, che il popolo paga; ogni distretto la sua, ancora pagata dal popolo; poi ogni provincia, poi i grandi governi, le Satrapie, i Vicereami, che bisogna sempre pagare a prezzo più caro man mano che si sale nella scala gerarchica e sempre a spese dell'infelice popolo; alla fine arriva l'amministrazione suprema, che schiaccia tutto. Tanti sovraccarichi fiaccano continuamente i sudditi; lungi dall'essere meglio governati attraverso questi differenti ordini, lo sono meno bene di quanto non sarebbero se ve ne fosse uno solo sopra di loro. Perciò rimangono a malapena delle risorse per i casi straordinari e, quando è necessario ricorrervi, lo Stato è sempre alla vigilia della sua rovina.

Non è tutto: non solo il Governo ha minor forza e prontezza nel far osservare le leggi, impedire le angherie, correggere gli abusi, prevenire le iniziative sediziose che possono verificarsi in luoghi lontani, ma il popolo ha minore attaccamento verso i suoi capi che non vede mai, verso la sua patria che considera alla stregua del mondo, verso i suoi concittadini che gli sono in maggioranza estranei. Le stesse leggi non possono essere adatte a tante province diverse, che hanno costumi differenti, che vivono sotto climi opposti e che non possono sopportare la stessa forma di governo.¹²¹ Leggi differenti provocano solo turbamento e confusione in mezzo a popoli che, vivendo sotto gli stessi capi e in costante comunicazione fra loro, si spostano o contraggono matrimonio gli uni presso gli altri e, soggetti a costumi differenti, non sanno mai se il loro patrimonio è veramente loro. I talenti rimangono nascosti, le virtù ignorate, i vizi impuniti in questa moltitudine di uomini sconosciuti gli uni agli altri, che la sede dell'amministrazione suprema raccoglie in un medesimo luogo.¹²² I Capi, oppressi da impegni, non arrivano a vedere nulla direttamente e degli intendenti governano lo Stato. Infine le misure che bisogna assumere per mantenere l'autorità generale, alla quale così tanti funzionari lontani tentano o di sottrarsi o di imporsi, assorbono tutte le attenzioni pubbliche e non ne restano più per la felicità del popolo; a

malapena rimane qualcosa per la sua difesa in caso di bisogno. È in tal modo che un corpo troppo grande per la sua costituzione cede e perisce, schiacciato sotto il suo stesso peso.

D'altra parte lo Stato deve darsi una certa base per essere solido, per resistere alle scosse cui non mancherà di essere sottoposto e agli sforzi cui sarà costretto per conservarsi: infatti tutti i popoli sono animati da una specie di forza centrifuga in virtù della quale agiscono continuamente gli uni contro gli altri e tendono a espandersi a spese dei loro vicini, come i vortici di Cartesio. Così i deboli rischiano di essere ben presto inghiottiti e nessuno può conservarsi se non collocandosi rispetto a tutti in una specie di equilibrio che renda la pressione più o meno uguale ovunque.

Si capisce da tutto ciò che vi sono motivi per estendersi e motivi per restringersi; e non è la minor qualità dell'uomo politico quella di trovare, tra gli uni e gli altri, la proporzione più vantaggiosa per il mantenimento dello Stato. In generale si può dire che i primi, essendo solo riferiti all'esterno e relativi, debbono essere subordinati ai secondi, che sono riferiti all'interno e assoluti: una sana e forte costituzione è la prima cosa che bisogna ricercare e si deve fare affidamento più sul vigore generato da un buon governo che sulle risorse fornite da un grande territorio.

Del resto si sono visti degli Stati costituiti in maniera tale che la necessità di conquiste era intrinseca alla loro stessa costituzione e che per mantenersi erano costretti a espandersi continuamente.¹²³ Forse provavano molto orgoglio per questa felice necessità, la quale tuttavia gli indicava, insieme con il limite della loro estensione, il momento inevitabile del loro crollo.

CAPITOLO 10

Seguito

Si può misurare un corpo politico in due modi, cioè in base all'estensione del territorio e in base al numero degli abitanti; vi è tra l'uno e l'altro di questi criteri di misura un rapporto adatto per conferire allo Stato la sua vera grandezza.¹²⁴ Sono gli uomini che costituiscono lo Stato ed è la terra che nutre gli uomini; questo rapporto è dunque quello per cui la terra sia sufficiente al mantenimento degli abitanti e vi siano tanti abitanti quanti la terra ne può nutrire. È in tale proporzione che

consiste il *maximum* di forza per un dato numero di abitanti. Infatti se la terra è troppo grande la sua difesa risulta onerosa, la coltura insufficiente, il prodotto in eccesso: ciò costituisce la causa prossima delle guerre difensive. Se non ce n'è abbastanza, lo Stato si trova, per ciò che gli manca, a discrezione dei suoi vicini: ciò costituisce la causa prossima delle guerre offensive. Ogni popolo che per la sua posizione ha solo l'alternativa tra il commercio o la guerra è debole in se stesso; dipende dai suoi vicini come dagli eventi e ha sempre un'esistenza incerta e breve.¹²⁵ Riduce in soggezione altri popoli e cambia allora la sua situazione; è soggiogato e non è più nulla. Non può conservarsi libero se non mantenendosi nei suoi ristretti confini o ingrandendosi sempre più.

Non si può esporre in cifre un rapporto fisso tra l'estensione della terra e il numero di uomini sufficienti l'una all'altro; ciò sia a causa delle differenze che si trovano nelle qualità del terreno, nei gradi di fertilità, nella natura delle produzioni, nell'influenza dei climi, sia a causa di quelle che si registrano nei temperamenti degli uomini che vi abitano, alcuni dei quali consumano poco in un paese fertile, mentre altri consumano molto in una terra ingrata. Bisogna, ancora, fare attenzione alla maggiore o minore fecondità delle donne, a ciò che il paese può offrire di più o meno favorevole per la popolazione, a quanto il legislatore può sperare di contribuirvi con i suoi ordinamenti; in modo che egli non deve fondare il suo giudizio su ciò che vede ma su ciò che prevede, né deve fermarsi tanto allo stato attuale della popolazione, quanto a quello cui essa deve per sua natura arrivare. Infine ci sono mille occasioni in cui le particolari caratteristiche del luogo esigono o permettono che si abbracci un'estensione di terreno maggiore di quella che parrebbe necessaria. Così ci si allargherà molto in un paese montagnoso, dove i prodotti naturali, cioè i boschi e i pascoli, richiedono meno lavoro, dove si sa per esperienza che le donne sono più feconde che in pianura e dove un terreno grande ma in declivio offre solo una ridotta base pianeggiante, l'unica di cui bisogna tener conto per la vegetazione. Al contrario ci si può restringere quando si abita in riva al mare, anche tra rocce e sabbie quasi sterili, sia perché qui è possibile supplire in gran parte alla mancanza dei prodotti della terra con la pesca, sia perché gli abitanti devono essere più concentrati per respingere i pirati, sia perché d'altra parte è più facile alleggerire il paese dell'eccesso di abitanti per mezzo delle colonie.

A tali condizioni per poter dare istituzioni a un popolo bisogna aggiungerne una che non può sostituire nessuna delle altre, ma senza la

quale queste sono tutte inutili, ed è che si goda dell'abbondanza e della pace; infatti il tempo nel quale si ordina uno Stato, al pari di quello in cui si forma un battaglione, è il momento nel quale il corpo è meno capace di resistenza e più facile da distruggere. Sarebbe più agevole resistere in un disordine assoluto che in una situazione di fermento, quando ciascuno si occupa della sua condizione particolare e non del pericolo. Se una guerra, una carestia, una rivolta avviene in questo frangente di crisi, lo Stato sarà senz'altro rovesciato.

Certamente esistono molti governi stabiliti nel corso di tali frangenti burrascosi, ma allora sono questi stessi governi che distruggono lo Stato. Gli usurpatori provocano o scelgono sempre siffatti tempi di disordini per far approvare, approfittando del terrore collettivo, leggi distruttive che il popolo non adotterebbe mai a sangue freddo. La scelta del momento per dare istituzioni a un popolo è uno dei criteri più sicuri in base ai quali si può distinguere l'opera del Legislatore da quella del Tiranno.

Quale popolo è dunque adatto a ricevere una legislazione? Quello che, trovandosi già legato da qualche motivo d'unione originario, basato sull'interesse o su una convenzione, non ha ancora mai portato il vero giogo delle leggi; che non ha né costumi né superstizioni fortemente radicate; che non teme d'essere oppresso per effetto di un'improvvisa invasione; che, senza intromettersi nelle liti dei suoi vicini, può resistere da solo a ciascuno di essi o può utilizzare l'uno per respingere l'altro; nel quale ogni membro può essere conosciuto da tutti e dove non si è costretti a gravare un uomo con un peso più grande di quello che un uomo può portare; che può fare a meno degli altri popoli e di cui tutti gli altri popoli possono fare a meno;^[9] che, né ricco né povero, può essere autosufficiente; che, infine, riunisce la consistenza di un popolo antico con la docilità di uno nuovo. Ciò che rende faticosa l'opera della legislazione è meno quello che bisogna edificare che quello che bisogna distruggere; e ciò che rende il successo così raro è l'impossibilità di trovare la semplicità della natura unita ai bisogni della società. Tutte queste condizioni, è vero, si trovano difficilmente insieme. Per tale motivo si vedono pochi Stati ben costituiti.

Vi è ancora in Europa un paese capace di ricevere una legislazione ed è l'isola di Corsica. Il valore e la costanza con cui questo eroico popolo ha saputo recuperare e difendere la sua libertà meriterebbero veramente che qualche saggio gli insegnasse come conservarla.¹²⁶ Ho qualche presentimento che un giorno questa piccola isola stupirà l'Europa.

CAPITOLO 11

I diversi sistemi di legislazione

Se si cerca in che cosa consiste precisamente il più grande di tutti i beni, quello che deve essere l'obiettivo di ogni sistema di legislazione, si troverà che si riduce a questi due oggetti principali: la *libertà* e l'*uguaglianza*. La libertà, poiché ogni dipendenza particolare è altrettanta forza tolta al corpo dello Stato;¹²⁷ l'uguaglianza, poiché senza di essa la libertà non può sussistere.

Ho già detto che cos'è la libertà civile; relativamente all'uguaglianza non bisogna intendere con questo termine che le condizioni di potere e di ricchezza debbano essere assolutamente le stesse, ma, per quanto concerne il potere, che questo non arrivi ad alcuna forma di violenza e non si eserciti mai se non in virtù del grado¹²⁸ e delle leggi, e, per quanto concerne la ricchezza, che nessun cittadino sia così ricco da poterne comprare un altro e nessuno così povero da essere costretto a venderli.¹²⁹ Ciò richiede da parte dei grandi moderazione nei beni e nell'uso del credito di cui godono, da parte dei piccoli moderazione nell'avarizia e nell'avidità.^[10]

Questa uguaglianza, si dice, è una speculazione chimerica che non può esistere in pratica. Eppure, se l'abuso è inevitabile, ne segue che non bisogna almeno cercare di limitarlo? È appunto perché la forza delle cose tende sempre a distruggere l'uguaglianza che la forza della legislazione deve sempre tendere a conservarla.¹³⁰

Ma questi scopi generali di tutte le buone istituzioni debbono essere modificati in ogni paese a partire dai rapporti che nascono sia dalla situazione locale, sia dal carattere degli abitanti; ed è in base a tali rapporti che bisogna applicare ad ogni popolo un particolare sistema di istituzioni, il quale sia il migliore non tanto per se stesso, ma per lo Stato cui è destinato. Per esempio, il suolo è ingrato e sterile o il paese troppo ristretto per i suoi abitanti? Indirizzatevi alle industrie e alle arti, i cui prodotti scambierete con le derrate che vi mancano. Al contrario, occupate ricche pianure e fertili declivi? In un buon terreno non avete abbastanza abitanti? Rivolgete tutte le vostre cure all'agricoltura, che aumenta il numero degli uomini, e mettete al bando le arti, le quali non farebbero che completare lo spopolamento del paese ammassando in qualche punto del territorio i pochi abitanti che ha^[11] Occupate lidi

estesi e di facile accesso? Coprite il mare di navi, praticate il commercio e la navigazione; avrete un'esistenza brillante e breve. Il mare sulle vostre coste bagna solo scogliere quasi inaccessibili? Rimanete barbari e ittiofagi; vivrete più tranquilli, sarete forse migliori e certamente più felici. Insomma, oltre i principi che valgono per tutti, ogni Popolo ha in sé qualche fattore che lo dispone in modo particolare e rende la sua legislazione conveniente a lui solo.¹³¹ Così una volta gli Ebrei e recentemente gli Arabi hanno avuto come principale oggetto la Religione, gli Ateniesi le lettere, Cartagine e Tiro il commercio, Rodi la marina, Sparta la guerra e Roma la virtù. L'Autore dello *Spirito delle leggi* ha mostrato mediante una grande quantità di esempi con quale arte il legislatore indirizzi le sue istituzioni verso ciascuno di tali oggetti.¹³²

A rendere la costituzione di uno Stato veramente solida e duratura è il fatto che le caratteristiche sono rispettate in modo tale che c'è sempre accordo sugli stessi punti tra i rapporti naturali e le leggi e che queste ultime non servono, per così dire, che a garantire, assecondare, rettificare i primi. Ma se il Legislatore, sbagliando quanto al suo oggetto, prende a base un principio differente da quello che nasce dalla natura delle cose, di modo che l'uno tende alla schiavitù e l'altro alla libertà, l'uno alle ricchezze e l'altro al popolamento, l'uno alla pace e l'altro alle conquiste, si vedranno le leggi indebolirsi a poco a poco, la costituzione alterarsi e lo Stato sarà perennemente instabile, fino a quando non finisca per essere o distrutto o mutato e finché l'invincibile natura non abbia ripreso il suo dominio.

CAPITOLO 12

Divisione delle leggi

Per ordinare il tutto, ovvero per dare la migliore forma possibile alla cosa pubblica, bisogna considerare diverse relazioni. In primo luogo l'azione del corpo intero che agisce su se stesso, cioè il rapporto del tutto con il tutto o del Sovrano con lo Stato,¹³³ rapporto composto da quello dei termini intermedi, come vedremo più avanti.¹³⁴

Le leggi che regolano questo rapporto si definiscono leggi politiche e si chiamano anche leggi fondamentali, non senza qualche ragione qualora siano leggi sagge. Infatti, se esiste per ciascuno Stato un solo buon sistema per ordinarlo, il popolo che l'ha trovato deve attenersi ad

esso; ma, se l'ordine stabilito è cattivo, perché considerare come fondamentali delle leggi che gli impediscono di essere buono? D'altro canto, in ogni caso, un popolo è sempre padrone di cambiare le proprie leggi, anche le migliori;¹³⁵ infatti, se vuole farsi del male, chi ha diritto di impedirglielo?

La seconda relazione è quella dei membri tra loro o con l'intero corpo, e questo rapporto deve essere dal primo punto di vista il più piccolo possibile, dal secondo il più grande, in modo che ogni Cittadino si trovi in una perfetta indipendenza rispetto a tutti gli altri e in un'estrema dipendenza rispetto alla Città; ciò si ottiene sempre con gli stessi mezzi, dato che solo la forza dello Stato fa la libertà dei suoi membri. Da questo secondo rapporto nascono le leggi civili.

Si può considerare un terzo tipo di relazione tra l'uomo e la legge, cioè quella che intercorre tra la disobbedienza e la pena; dà luogo all'istituzione delle leggi penali, le quali in fondo non sono tanto una specie particolare di leggi, quanto la sanzione di tutte le altre.

A questi tre tipi di leggi se ne aggiunge un quarto, il più importante di tutti, che non si incide né nel marmo, né nel bronzo, bensì nel cuore dei cittadini, che forma la vera costituzione dello Stato, che guadagna ogni giorno nuova forza, che rianima o supplisce le altre leggi quando invecchiano o si estinguono, che conserva un popolo nello spirito delle sue istituzioni e sostituisce in maniera impercettibile la forza dell'abitudine a quella dell'autorità. Parlo dei costumi, delle consuetudini e soprattutto dell'opinione, parte sconosciuta ai nostri politici, ma dalla quale dipende il buon esito di tutte le altre;¹³⁶ di essa il grande Legislatore si occupa in segreto, mentre sembra limitarsi a regolamenti particolari, che costituiscono solo il sesto della volta di cui i costumi, più lenti a nascere, formano alla fine l'incrollabile chiave.¹³⁷

Tra queste diverse classi soltanto le leggi politiche, che costituiscono la forma del Governo, sono attinenti al mio argomento.

[1] Perché una volontà sia generale non è sempre necessario che sia unanime, ma è necessario che tutti i voti siano conteggiati; ogni esclusione formale infrange la generalità.

[2] «*Ogni interesse*, afferma il M.[archese] d'A.[rgenson], *ha principi differenti. L'accordo di due interessi particolari si forma per opposizione a quello di un terzo.*» [Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France, cit., II, pp. 26-27.] Avrebbe potuto aggiungere che l'accordo di tutti gli interessi si forma per opposizione a

quello di ciascuno. Se non ci fossero affatto interessi differenti, sarebbe appena avvertibile l'interesse comune, che non incontrerebbe mai ostacolo: tutto procederebbe da sé e la politica non costituirebbe più un'arte.

[3] «Vera cosa è, afferma Machiavelli, che alcune divisioni nucono alle Repubbliche, e alcune giovano: quelle nucono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate, quelle giovano che senza sette, senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provvedere un fondatore d'una repubblica che non siano inimicizie in quella, ha da provveder almeno che non vi siano sette.» Hist. Florent., L.VII.

[4] Lettori attenti, non affrettatevi, vi prego, ad accusarmi qui di contraddizione. Non ho potuto evitarla nell'uso dei termini, considerata la povertà della lingua; ma aspettate.

[5] Non intendo soltanto con questo termine un'Aristocrazia o una Democrazia, ma in generale ogni governo guidato dalla volontà generale, che è la legge. Non è necessario che il Governo, per essere legittimo, si identifichi con il Sovrano, ma che ne sia il ministro [ministre]: allora la monarchia stessa è repubblica. Questo sarà chiarito nel libro seguente.

[6] Un popolo diviene famoso solo nel momento in cui la sua legislazione comincia a declinare. Ignoriamo per quanti secoli la costituzione di Lieurgo fece la felicità degli Spartani prima che si parlasse di loro nel resto deUa Greeia.

[7] Quanti considerano Calvino soltanto come un Teologo conoscono poco l'estensione del suo genio. La redazione dei nostri saggi Editti, in cui ebbe molta parte, gli fa tanto onore quanto la sua istituzione [si tratta ovviamente della Christianae religionis institutio, 1536]. Qualsiasi rivoluzione possa portare il tempo nel nostro culto, finché l'amore della patria e della libertà non si sarà estinto tra noi, mai il ricordo di questo grande uomo cesserà di essere benedetto.

[8] «*E veramente, dice Machiavelli, mai non fù alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, iquali non hanno in se ragioni evidenti da potergli persuadere ad altrui.*» [Discorsi sopra Tito Livio, L. I, c. XI.]

[9] Se di due popoli vicini l'uno non potesse fare a meno dell'altro sarebbe una situazione molto dura per il primo e molto rischiosa per il secondo. Ogni nazione saggia, in un simile caso, si sforzerà molto rapidamente di liberare l'altra da questa dipendenza. La Repubblica di

Thlascala, incuneata nell'Impero del Messico, preferì privarsi del sale piuttosto che acquistarlo dai Messicani o anche averlo gratuitamente. I saggi Thlascalani videro il trabocchetto nascosto dietro questa prodigalità. Si conservarono liberi e questo piccolo Stato, racchiuso in quel grande Impero, fu infine lo strumento della sua rovina.

[10] Volete quindi dare allo Stato consistenza? Avvicinate per quanto è possibile le condizioni sociali estreme: non permettete che ci siano né gente ricchissima né straccioni. Queste due condizioni sociali, naturalmente inseparabili, sono allo stesso modo letali per il bene comune: dall'una escono i partigiani della tirannia e dall'altra i tiranni. È sempre tra di loro che si fa commercio della libertà pubblica: l'una la compera e l'altra la vende.

[11] Qualche settore del commercio estero, afferma il M.[archese] d'A. [rgenson], non diffonde che un'ingannevole utilità per un regno considerato nel suo complesso; può arricchire qualche singolo, anche qualche città, ma la nazione nell'insieme non ci guadagna nulla e il popolo non sta meglio.

LIBRO III

Prima di parlare delle diverse forme di Governo cerchiamo di determinare il senso preciso di questo termine, che non è stato ancora molto ben spiegato.

CAPITOLO 1

Il governo in generale

Avverto il lettore che questo capitolo deve essere letto con ponderazione e che io non conosco l'arte di essere chiaro a chi non vuole essere attento.

Ogni azione libera ha due cause che contribuiscono a produrla: l'una morale, cioè la volontà che determina l'atto, l'altra fisica, cioè il potere che l'esegue. Quando vado da qualche parte è necessario in primo luogo che io voglia andarci e, in secondo luogo, che i miei piedi mi ci conducano. Sia un paralitico che voglia correre, sia un uomo agile che non lo voglia, resteranno entrambi fermi. Il corpo politico ha gli stessi elementi propulsori;¹³⁸ vi si distinguono ugualmente la forza e la volontà, questa sotto il nome di *potere legislativo*, quella sotto il nome di *potere esecutivo*. Nulla vi si fa o vi si deve fare senza il loro concorso.

Abbiamo visto che il potere legislativo spetta al popolo e non può spettare che a lui. È facile capire, al contrario, in base ai principi precedentemente stabiliti, che il potere esecutivo non può spettare alla generalità come Legislatrice o Sovrana, perché questo potere consiste solo in atti particolari, che non sono affatto competenza della legge, né di conseguenza del Sovrano, i cui atti non possono essere altro che leggi.¹³⁹

È dunque necessario che la forza pubblica abbia un soggetto proprio che la riunisca e la faccia operare secondo le direttive della volontà generale, che serva per la comunicazione tra lo Stato e il Sovrano, che produca in qualche modo nella persona pubblica ciò che è prodotto nell'uomo dall'unione dell'anima e del corpo.¹⁴⁰ Ecco qual è nello Stato la ragion d'essere del Governo, confuso erroneamente con il Sovrano, di

cui non è che il ministro.¹⁴¹

Che cos'è quindi il Governo? Un corpo intermedio stabilito tra i sudditi e il Sovrano per la loro reciproca correlazione, incaricato dell'esecuzione delle leggi e della conservazione della libertà, tanto civile che politica.

I membri di questo corpo si chiamano Magistrati o *Re*,¹⁴² cioè Governatori, e il corpo intero porta il nome di Principe.^{[1] 143} Così quanti pretendono che l'atto mediante il quale un popolo si sottomette a dei capi non è affatto un contratto hanno ragione.¹⁴⁴ Non si tratta, in assoluto, che di un mandato,¹⁴⁵ di un ufficio¹⁴⁶ nel quale, in veste di semplici funzionari¹⁴⁷ del Sovrano, i magistrati esercitano nel suo nome il potere di cui li ha fatti depositari e che può limitare, modificare e riprendere quando gli piace, visto che l'alienazione di un tale diritto è incompatibile con la natura del corpo sociale e contraria al fine dell'associazione.

Definisco dunque *Governo* o suprema amministrazione l'esercizio legittimo del potere esecutivo e Principe o magistrato l'uomo o il corpo cui è demandata tale amministrazione.

È nel Governo che si trovano le forze intermedie i cui rapporti compongono quello del tutto con il tutto o del Sovrano con lo Stato. Si può rappresentare quest'ultima relazione come quella degli estremi di una proporzione continua il cui medio proporzionale è il Governo.¹⁴⁸ Il Governo riceve dal Sovrano gli ordini che dà al popolo e, affinché lo Stato sia in buon equilibrio, bisogna, una volta che sia stato tutto ben bilanciato, che vi sia uguaglianza tra il prodotto o il potere del Governo preso per se stesso e il prodotto o il potere dei cittadini, che sono sovrani da una parte e sudditi dall'altra.¹⁴⁹

Inoltre non si potrebbe alterare nessuno dei tre termini senza distruggere immediatamente la proporzione. Se il Sovrano vuole governare, se il magistrato vuole fare le leggi, se i sudditi rifiutano l'obbedienza, il disordine subentra alla regola, la forza e la volontà non agiscono più concordemente e lo Stato, ormai dissolto, piomba così nel dispotismo o nell'anarchia.¹⁵⁰ Infine, come esiste solo un medio proporzionale in ogni rapporto, allo stesso modo c'è solo un buon governo possibile in uno Stato. Ma poiché mille eventi possono cambiare i rapporti che caratterizzano un popolo, non solo Governi differenti possono andare bene per popoli diversi, ma anche per il medesimo popolo in differenti tempi.

Per tentare di offrire un'idea dei diversi rapporti che possono

intercorrere tra questi due estremi prenderò come esempio il numero dei membri di un popolo, essendo un rapporto più facile da esprimere.

Supponiamo che lo Stato sia composto da diecimila Cittadini. Il Sovrano non può essere considerato che collettivamente e come corpo; ma ogni singolo, in qualità di suddito, va considerato come individuo. Così il Sovrano sta al suddito come diecimila sta a uno, ovvero ogni membro dello Stato ha solo la decimillesima parte dell'autorità sovrana, pur essendole sottoposto per intero. Nel caso in cui il popolo sia composto da centomila uomini la condizione dei sudditi non varia e ciascuno sopporta ugualmente tutta l'autorità delle leggi, mentre il suo voto, ridotto a un centomillesimo, ha dieci volte meno influenza nella loro redazione. Allora, giacché il suddito corrisponde sempre a un'unità, il rapporto del Sovrano aumenta in funzione del numero dei Cittadini. Da ciò deriva che più si ingrandisce lo Stato, più diminuisce la libertà.

Quando affermo che il rapporto aumenta intendo che si allontana dall'uguaglianza. Così, più è grande secondo l'accezione dei Geometri, minore è secondo l'accezione comune: nel primo senso il rapporto, considerato in base alla quantità, si misura dall'esponente, nel secondo, considerato in base all'identità, si valuta per similitudine.

Ora, meno le volontà particolari si collegano alla volontà generale, cioè meno i costumi si collegano alle leggi, più deve aumentare la forza repressiva. Dunque il Governo, per essere buono, deve essere proporzionalmente più forte man mano che il popolo diventa più numeroso.

D'altro canto, poiché l'espansione dello Stato sottopone i depositari dell'autorità pubblica a maggiori tentazioni e offre maggiori mezzi per abusare del loro potere, quanto più il Governo deve essere forte per tenere a bada il popolo, tanto più il Sovrano deve esserlo a sua volta per mantenere entro i limiti il Governo. Non parlo qui di una forza assoluta, ma della forza relativa delle diverse parti dello Stato.

Da questo doppio rapporto consegue che la proporzione continua tra il Sovrano, il Principe e il popolo non è affatto un'idea arbitraria, ma un effetto necessario della natura del corpo politico. Consegue pure che, essendo uno degli estremi, vale a dire il popolo come insieme dei sudditi, un termine fisso rappresentato dall'unità, ogni volta che la ragione raddoppiata¹⁵¹ aumenta o diminuisce, la ragione semplice aumenta o diminuisce nella stessa proporzione e di conseguenza viene a mutare anche il termine medio. Tutto questo fa capire che non c'è una costituzione di governo unica e assoluta, ma che ci possono essere tanti

governi di natura differente quanti Stati di differente grandezza.

Se, volendo porre in ridicolo tale sistema, si affermasse che per trovare questo medio proporzionale e formare il corpo del Governo, non bisogna far altro, secondo me, che estrarre la radice quadrata dal numero dei membri del popolo, risponderei che assumo qui tale numero solamente come un esempio; risponderei anche che i rapporti di cui tratto non si misurano solo dal numero degli uomini, ma in generale dalla quantità d'azione, la quale si combina con moltissime altre cause; risponderei infine che, del resto, se per esprimermi con meno parole prendo un momento a prestito termini dalla geometria, non ignoro tuttavia che la precisione geometrica non esiste nell'ambito delle quantità morali.¹⁵²

Il Governo è in piccolo ciò che in grande è il corpo politico che lo racchiude. È una persona morale fornita di certe facoltà, attiva come il Sovrano e passiva come lo Stato,¹⁵³ che può essere scomposta in altri rapporti simili; da ciò sorge, di conseguenza, una nuova proporzione e un'altra ancora entro quest'ultima secondo l'ordine delle magistrature, finché si perviene a un termine medio indivisibile, cioè a un solo capo o magistrato supremo che può essere rappresentato, nel contesto di questa progressione, come l'unità tra la serie delle frazioni e quella dei numeri interi.

Senza ingarbugliarci in questa moltiplicazione di termini, accontentiamoci di considerare il Governo come un nuovo corpo nello Stato, distinto dal popolo come dal Sovrano e che fa da intermediario tra i due.

Vi è questa differenza essenziale tra i due corpi, cioè che lo Stato esiste per se stesso, mentre il Governo non esiste che per opera del Sovrano. Così la volontà dominante del Principe non è, o non deve essere, che la volontà generale o la legge,¹⁵⁴ la sua forza non è se non la forza pubblica concentrata in lui; non appena vuol produrre da sé qualche atto assoluto e indipendente, il legame che unisce il tutto comincia ad allentarsi. Se capitasse infine che il Principe avesse una sua volontà particolare più attiva di quella del Sovrano e che usasse, per obbedire a questa volontà particolare, la forza pubblica che ha nelle sue mani, in modo che si avessero, per così dire, due Sovrani, l'uno di diritto e l'altro di fatto, all'istante l'unione sociale verrebbe meno e il corpo politico sarebbe dissolto.¹⁵⁵

Tuttavia, affinché il corpo del Governo abbia un'esistenza, una vita reale che lo distingua dal corpo dello Stato, affinché tutti i suoi membri possano agire concordemente e rispondere allo scopo per il quale è

istituito, gli sono necessari un *io* particolare, una sensibilità comune ai suoi membri, una forza, una volontà propria che tenda alla sua conservazione. Questa esistenza particolare suppone delle assemblee, dei consigli, un potere di deliberare e di decidere, dei diritti, dei titoli, dei privilegi che siano di pertinenza esclusiva del Principe e che rendano la condizione del magistrato tanto più onorevole quanto più è onerosa. Le difficoltà consistono nel modo di ordinare entro il tutto questo tutto subalterno in maniera tale che non alteri la costituzione generale rendendo più forte la propria, che distingua sempre la sua forza particolare, finalizzata alla sua conservazione, dalla forza pubblica, diretta alla conservazione dello Stato;¹⁵⁶ insomma che sia sempre pronto a sacrificare il Governo al popolo e non il popolo al Governo.

D'altra parte, sebbene il corpo artificiale del Governo sia creazione di un altro corpo artificiale e non abbia in certo qual modo che una vita mutuata e subordinata, questo non impedisce che possa agire con vigore o rapidità maggiori o minori e che possa godere, per così dire, di una salute più o meno prospera. Infine, senza allontanarsi del tutto dallo scopo della sua istituzione, può allontanarsene più o meno secondo il modo in cui è costituito.

È da tutte queste differenze che nascono i diversi rapporti che il Governo deve avere con il corpo dello Stato, in base a quei rapporti accidentali e particolari dai quali lo Stato stesso viene modificato. Spesso infatti il miglior Governo in sé diverrà il peggiore se i suoi rapporti non vengono cambiati tenendo conto dei difetti del corpo politico al quale appartiene.

CAPITOLO 2

Il principio che costituisce le diverse forme di governo

Al fine di spiegare la causa generale di tali differenze bisogna qui distinguere il Principe e il Governo, come già precedentemente ho distinto lo Stato e il Sovrano.¹⁵⁷

Il corpo del magistrato¹⁵⁸ può essere composto da un numero più o meno grande di membri. Abbiamo affermato che il rapporto tra Sovrano e sudditi è tanto più grande quanto più il popolo è numeroso;¹⁵⁹ per

un'evidente analogia possiamo dire la stessa cosa del Governo in relazione ai Magistrati.

Ora, essendo la forza totale del Governo sempre quella dello Stato, non varia affatto; da cui segue che, più egli esercita questa forza sui propri membri, meno gliene rimane per agire su tutto il popolo.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁶⁰ Dato che questo principio è fondamentale, sforziamoci di chiarirlo meglio.

Si possono distinguere nella persona del magistrato tre volontà essenzialmente differenti. In primo luogo, la volontà propria dell'individuo, che tende solo al suo vantaggio particolare; in secondo luogo, la volontà comune dei magistrati, che riguarda unicamente il vantaggio del Principe e che si può chiamare volontà di corpo, la quale è generale rispetto al Governo e particolare rispetto allo Stato di cui il Governo fa parte; in terzo luogo, la volontà del popolo o volontà sovrana, che è generale sia riguardo allo Stato considerato come il tutto, sia riguardo al Governo considerato come parte del tutto.

In una legislazione perfetta la volontà particolare o individuale deve essere nulla, la volontà di corpo propria del governo molto subordinata e, conseguentemente, la volontà generale o sovrana sempre dominante e unica regola di tutte le altre.

Secondo l'ordine naturale, invece, queste differenti volontà divengono più attive nella misura in cui si concentrano. In tal modo la volontà generale risulta sempre la più debole, la volontà di corpo ha il secondo posto, la volontà particolare il primo, cosicché nel Governo ogni membro è innanzitutto se stesso, poi Magistrato, poi Cittadino: gerarchia esattamente opposta a quella richiesta dall'ordine sociale.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁶¹

Ciò posto: che tutto il Governo sia nelle mani di un solo uomo.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁶² Ecco la volontà particolare e la volontà di corpo perfettamente riunite e di conseguenza quest'ultima al massimo grado d'intensità che può raggiungere. Ora, poiché l'uso della forza dipende dal grado della volontà e poiché la forza assoluta del Governo non varia affatto, ne deriva che il più attivo dei Governi¹⁶³ è quello di un singolo uomo.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il

Governo è debole.¹⁶³

Al contrario, uniamo il Governo all'autorità legislativa, cioè facciamo del Sovrano il Principe e di tutti i Cittadini altrettanti magistrati.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁶⁴ In tal caso la volontà di corpo, confusa con la volontà generale, non avrà maggiore attività di questa e lascerà la volontà particolare in tutto il suo vigore. Così il Governo, sempre con la stessa forza assoluta, sarà al suo *minimum* di forza relativa o di attività.

Tali rapporti sono inconfutabili e altre considerazioni contribuiscono ancora a confermarli. Si osserva, per esempio, che ogni magistrato è più attivo nel suo corpo di quanto ogni cittadino lo è nel proprio e che conseguentemente la volontà particolare esercita influenza molto maggiore negli atti del Governo che in quelli del Sovrano, perché ogni magistrato è quasi sempre incaricato di qualche funzione di Governo, mentre ogni cittadino, preso singolarmente, non ha alcuna funzione della sovranità.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁶⁵ D'altra parte, più lo Stato si estende più la sua forza reale aumenta, per quanto non in proporzione alla sua estensione. Ma se lo Stato resta della stessa estensione, i magistrati possono ben moltiplicarsi senza che il Governo acquisti per questo una maggior forza reale, dato che questa forza è quella dello Stato, la cui misura è sempre uguale. In tal modo la forza relativa o l'attività del Governo diminuisce senza che la sua forza assoluta o reale possa crescere.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁶⁶

È anche certo che il disbrigo degli affari diventa più lento nella misura in cui ne sono incaricate più persone e che, contando troppo sulla prudenza, non si accorda abbastanza alla fortuna; si lascia sfumare la buona occasione e, a forza di deliberare, spesso si perde il frutto della deliberazione.

Ho appena dimostrato che il Governo perde vigore man mano che i magistrati si moltiplicano e ho dimostrato in precedenza

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁶⁷ che più il popolo è numeroso più deve aumentare la forza di repressione. Ne segue che il rapporto tra magistrati e Governo deve essere inverso al rapporto tra sudditi e Sovrano, vale a dire che più lo Stato si estende più il Governo deve restringersi, in maniera tale che il

numero dei capi diminuisca in ragione dell'accrescimento della popolazione.

Del resto tratto qui solo della forza relativa del Governo, non della sua rettitudine; infatti, al contrario, più i magistrati sono numerosi più la volontà di corpo si approssima alla volontà generale, mentre sotto un magistrato unico questa stessa volontà di corpo non è, come ho già detto, che una volontà particolare. Così si perde da una parte ciò che si può guadagnare dall'altra; l'arte del Legislatore consiste nel saper stabilire il punto in corrispondenza del quale la forza e la volontà del Governo, sempre in proporzione reciproca, si combinano nel rapporto più proficuo per lo Stato.

CAPITOLO 3

Divisione dei governi

Si è visto nel capitolo precedente perché si distinguono le diverse specie o forme di Governo sulla base del numero dei membri da cui sono composti; rimane da vedere, in questo capitolo, come si opera questa divisione.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁶⁸

Il Sovrano può, in primo luogo, affidare il mandato del Governo a tutto il popolo o alla maggioranza di esso, in modo che ci siano più cittadini con funzione di magistrati che cittadini come semplici privati. A questa forma di governo si dà il nome di *Democrazia*.

Oppure può restringere il Governo nelle mani di un piccolo numero, in modo che ci siano più semplici Cittadini che magistrati; questa forma porta il nome di *Aristocrazia*.

Infine può concentrare tutto il Governo nelle mani di un magistrato unico, dal quale tutti gli altri derivano il loro potere. Questa terza forma è la più comune e si chiama *Monarchia* o Governo regio.

Va sottolineato che tutte queste forme o, almeno, le prime due sono suscettibili di variazione nel numero dei componenti e hanno quindi un'estensione abbastanza mutevole. Infatti la Democrazia può comprendere tutto il popolo o restringersi fino alla metà. L'Aristocrazia, a sua volta, può restringersi dalla metà del popolo fino al numero più

ridotto, senza limiti precisi. La Monarchia stessa è suscettibile di qualche suddivisione. Sparta ebbe costantemente, in base alla sua costituzione, due Re e nell'impero romano si sono visti fino a otto Imperatori insieme, senza che si potesse sostenere che l'Impero era diviso. Così c'è un punto in corrispondenza del quale ciascuna forma di Governo si confonde con la seguente e si capisce che, pur sotto tre sole denominazioni, il Governo può in realtà assumere tante forme diverse quanti sono i Cittadini dello Stato.

C'è di più: potendo uno stesso Governo, per certi aspetti, suddividersi in altre parti, amministrata ognuna in modo diverso, può derivare dalla combinazione di queste tre forme un gran numero di forme miste, ciascuna delle quali è moltiplicabile per tutte le forme semplici.

Si è in ogni tempo molto dibattuto sulla migliore forma di Governo, ma senza considerare che ciascuna è la migliore in certi casi e la peggiore in altri.

Se nei differenti Stati il numero dei magistrati supremi deve essere in ragione inversa rispetto a quello dei Cittadini, ne deriva che in generale il Governo Democratico è adatto ai piccoli Stati, l'Aristocratico ai medi, il Monarchico ai grandi. Tale regola si ricava immediatamente dal principio; ma come calcolare la grandissima varietà di circostanze che possono produrre delle eccezioni?

CAPITOLO 4

La democrazia

Colui che fa la legge sa meglio di tutti come deve essere eseguita e interpretata. Sembra dunque che non potrebbe esistere una costituzione migliore di quella in cui il potere esecutivo è congiunto al legislativo. Ma è proprio quest'ultima condizione che rende tale Governo per certi aspetti insufficiente, visto che le cose che debbono essere distinte non lo sono e visto anche che, essendo il Principe e il Sovrano la medesima persona, non formano, per così dire, che un Governo senza Governo.

Non è bene che chi fa le leggi le esegua, né che il corpo del popolo distolga la sua attenzione dai punti di vista generali per concentrarla sugli oggetti particolari. Nulla è più insidioso che l'influenza degli interessi privati sugli affari pubblici; e l'abuso delle leggi per opera del Governo è un male minore rispetto alla corruzione del Legislatore,

effetto inevitabile dei punti di vista particolari. Poiché a questo punto lo Stato viene alterato nella sua sostanza, ogni riforma diventa impossibile. Un popolo che non abusasse mai delle funzioni di Governo non abuserebbe mai neppure dell'indipendenza; un popolo che governasse sempre rettamente non avrebbe bisogno di essere governato.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁶⁹

Prendendo il termine nel suo significato rigoroso, non è mai esistita e non esisterà mai una vera Democrazia. Va contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata. È inimmaginabile che il popolo rimanga continuamente riunito per badare agli affari pubblici; e si comprende facilmente che non potrebbero essere costituite a tal fine delle commissioni senza che muti la forma dell'amministrazione.

Dunque, quanto maggiore è il numero dei Magistrati, tanto più il Governo è debole.¹⁷⁰

In effetti ritengo di poter porre come principio che, quando le funzioni del governo sono divise tra più organi, quelli meno numerosi acquistano presto o tardi una maggiore autorità, se non altro per la facilità di sbrigare gli affari, che li porta naturalmente a questo.

D'altra parte quante cose difficili da riunire insieme non suppone questo tipo di Governo? In primo luogo uno Stato assai piccolo, in cui sia facile riunire il popolo e nel quale ciascun cittadino possa agevolmente conoscere tutti gli altri; in secondo luogo una grande semplicità di costumi, che eviti la proliferazione delle questioni da affrontare e le discussioni spinose. Ancora: una marcata uguaglianza nelle condizioni sociali e nei beni, senza di che l'uguaglianza non potrebbe sussistere a lungo nei diritti e nell'autorità..¹⁷¹ Infine poco o niente lusso, perché il lusso è conseguenza delle ricchezze o le rende necessarie. Corrompe allo stesso tempo il ricco e il povero: l'uno per effetto di quanto possiede, l'altro per effetto di quanto brama; vende la patria alla mollezza e alla vanità;¹⁷² sottrae allo Stato tutti i suoi Cittadini per renderli schiavi gli uni degli altri e, tutti insieme, dell'opinione.¹⁷³

Ecco perché un Autore celebre ha attribuito alla Repubblica la virtù come principio; infatti l'insieme di queste condizioni non potrebbe sussistere senza di essa; ma, non avendo introdotto le indispensabili distinzioni, quell'uomo tanto geniale ha mancato spesso di esattezza,

qualche volta di chiarezza e non ha compreso che, essendo l'autorità Sovrana dovunque la stessa, il medesimo principio deve essere applicato a ogni Stato ben costituito, più o meno, è vero, secondo la forma del Governo.¹⁷⁴

Aggiungiamo che non esiste Governo tanto esposto alle guerre civili e alle turbolenze interne quanto quello Democratico o popolare, perché non ce n'è nessun altro che tenda con così tanta forza e frequenza a cambiare di forma, né altro che richieda più vigilanza e coraggio per essere mantenuto nella sua. È soprattutto in questa costituzione che il Cittadino deve armarsi di forza e di perseveranza, ripetendo ogni giorno della sua vita dal fondo del cuore ciò che diceva un virtuoso Palatino^[2] alla dieta di Polonia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*.¹⁷⁵

Se esistesse un popolo di Dei, si governerebbe democraticamente. Un Governo così perfetto non è adatto a degli uomini.

CAPITOLO 5

L'aristocrazia

Abbiamo qui due persone morali ben distinte, vale a dire il Governo e il Sovrano e, di conseguenza, due volontà generali, l'una con riferimento a tutti i cittadini, l'altra soltanto ai membri dell'amministrazione.¹⁷⁶ Così, benché il Governo possa regolare la sua organizzazione interna¹⁷⁷ come vuole,¹⁷⁸ non può mai parlare al popolo altro che in nome del corpo sovrano, cioè in nome del popolo stesso; cosa questa da non dimenticare mai.

Le prime società si governarono aristocraticamente.¹⁷⁹ I capifamiglia deliberavano tra loro sugli affari pubblici, i giovani accettavano volentieri l'autorità dell'esperienza. Da qui derivano i termini di *Preti*, *Anziani*, *Senato*, *Geronti*. I selvaggi dell'America settentrionale si governano tuttora così ai nostri giorni e sono governati molto bene.

Ma nella misura in cui la disuguaglianza generata dalle istituzioni prevalse su quella naturale, la ricchezza o la potenza^[3] furono preferite all'età e l'Aristocrazia divenne elettiva. Infine il fatto che il potere venisse trasmesso con i beni dal padre ai figli, formando le famiglie patrizie, rese il Governo ereditario e si videro dei Senatori di vent'anni.

Ci sono dunque tre tipi di Aristocrazia: naturale, elettiva, ereditaria. La prima conviene solo ai popoli semplici, la terza è il peggior di tutti i Governi, la seconda è il migliore: è l'Aristocrazia propriamente detta.¹⁸⁰

Oltre il vantaggio della distinzione dei due poteri, essa comporta quello consistente nella scelta dei membri, perché nel Governo popolare tutti i Cittadini nascono magistrati, mentre questa forma li limita ad un piccolo numero ed essi diventano tali solo attraverso l'elezione,^[4] mezzo mediante il quale la rettitudine, le conoscenze, l'esperienza, insieme con tutte le altre ragioni di preferenza e di pubblica stima, finiscono per costituire altrettanti nuovi elementi che garantiscono di essere saggiamente governati.

Inoltre le assemblee si svolgono più facilmente, le questioni si discutono meglio, si risolvono con maggior ordine e diligenza; il credito dello Stato è tenuto più alto all'estero da venerabili senatori che da una moltitudine di uomini sconosciuti o disprezzati.

In una parola, che i più saggi governino la moltitudine costituisce l'ordine migliore e più naturale, quando si ha la certezza che la governeranno per il suo vantaggio e non per il loro;¹⁸¹ non si devono moltiplicare senza scopo le competenze, né fare con ventimila uomini ciò che cento uomini scelti possono fare ancora meglio. Ma bisogna sottolineare che l'interesse di corpo comincia in questo caso a dirigere la forza pubblica con minore conformità rispetto alla regola della volontà generale¹⁸² e che un'altra tendenza inevitabile sottrae alle leggi una parte del potere esecutivo.

Per quanto riguarda le particolari condizioni di attuazione, non è necessario né uno Stato così piccolo né un popolo così semplice e retto da consentire che l'esecuzione delle leggi scaturisca immediatamente dalla volontà pubblica, come avviene in una buona Democrazia. Non è neppure necessaria una nazione così grande che i capi inviati qua e là per governarla possano accaparrarsi, ciascuno nel proprio dipartimento, una parte del potere sovrano e cominciare a rendersi indipendenti per divenire infine i padroni.¹⁸³

Ma se l'aristocrazia esige qualche virtù in meno rispetto al Governo popolare, ne esige ciò nondimeno delle altre che le sono proprie, come la moderazione nei ricchi e la capacità di accontentarsi nei poveri, giacché sembra che una rigorosa uguaglianza sarebbe fuori luogo;¹⁸⁴ non fu seguita neppure a Sparta.

Del resto, se questa forma di governo implica una certa disuguaglianza

nei beni, ciò avviene perché in generale l'amministrazione degli affari pubblici sia affidata a coloro che più agevolmente possono dedicarle tutto il loro tempo e non, come pretende Aristotele, perché i ricchi siano sempre preferiti.¹⁸⁵ Al contrario, è importante che una scelta opposta mostri qualche volta al popolo che ci sono, nel merito degli uomini, motivi di preferenza più rilevanti della ricchezza.

CAPITOLO 6

La monarchia

Fino a questo punto abbiamo considerato il Principe come una persona morale e collettiva, la cui unità è realizzata dalla forza delle leggi e che è depositaria nello Stato del potere esecutivo. Ora dobbiamo considerare questo potere riunito nelle mani di una persona naturale, di un uomo reale, che abbia egli solo il diritto di disporre secondo le leggi. È quello che si chiama un Monarca o un Re.

Tutto all'opposto di quanto accade nelle altre forme di amministrazione, in cui un essere collettivo rappresenta un individuo, in questa un individuo rappresenta¹⁸⁶ un essere collettivo, cosicché l'unità morale che costituisce il Principe è nello stesso tempo un'unità fisica, nella quale si trovano naturalmente unificate tutte le facoltà che la legge riunisce nel caso dell'altra con tanti sforzi.

In tal modo la volontà del popolo, la volontà del Principe, la forza pubblica dello Stato, la forza particolare del Governo, tutto risponde allo stesso movente, tutto ciò che fa muovere la macchina si trova nella stessa mano, tutto procede verso lo stesso scopo, non ci sono affatto moti opposti che si annullano l'uno con l'altro e non si può pensare alcun tipo di costituzione in cui un minor sforzo generi un'azione più notevole. Archimede, seduto tranquillamente sulla riva e che tira a galla senza fatica una grande nave, raffigura per me un abile monarca che dal suo gabinetto governa i suoi vasti Stati, facendo muovere ogni cosa mentre sembra immobile.

Ma, se non c'è alcun Governo che abbia più energia, non ce n'è neppure alcun altro in cui la volontà particolare abbia maggior potere e domini con più facilità le altre;¹⁸⁷ tutto va verso lo stesso scopo, è vero, ma questo scopo non è per nulla la felicità pubblica e la forza stessa dell'Amministrazione degenera incessantemente a danno dello Stato.¹⁸⁸

I Re vogliono essere assoluti e, da lontano, si grida loro che la maniera migliore per riuscire è di farsi amare dai loro popoli. Tale principio è molto bello e anche molto vero per certi aspetti. Purtroppo nelle Corti ci si burlerà sempre di esso. Il potere che consegue dall'amore dei popoli è senza dubbio il più grande, ma è precario e condizionale;¹⁸⁹ i Principi non se ne accontenteranno mai. I migliori Re vogliono poter essere malvagi, se loro piace, senza cessare di essere i padroni. Chi si limita a fare sermoni politici avrà un bel dirgli che, la forza del popolo costituendo la loro forza, hanno il più grande interesse a rendere il popolo prospero, numeroso, temibile:¹⁹⁰ sanno molto bene che non è vero. Il loro interesse personale è innanzitutto che il Popolo sia debole, miserabile, e che non possa mai resistergli. Riconosco che, supponendo i sudditi sempre perfettamente sottomessi, l'interesse del Principe sarebbe allora che il popolo fosse potente, in modo che tale potenza, essendo la sua, lo rendesse temibile per i suoi vicini; ma, poiché tale interesse è soltanto secondario e subordinato e poiché le due supposizioni sono incompatibili, è naturale che i Principi preferiscano sempre il principio che gli è più immediatamente utile. È ciò che Samuele indicava con forza agli Ebrei;¹⁹¹ è ciò che Machiavelli ha fatto vedere con chiarezza. Fingendo di dare insegnamenti ai Re, ne ha dati di grandi ai popoli. Il *Principe* di Machiavelli è il libro dei repubblicani.¹⁹²

Abbiamo ricavato dai rapporti generali¹⁹³ che la monarchia è adatta solo ai grandi Stati e lo possiamo confermare anche esaminandola in se stessa. Più numerosi sono i componenti dell'amministrazione pubblica, più il rapporto tra il Principe e i sudditi diminuisce e si avvicina all'uguaglianza, in modo che tale rapporto coincide con l'unità, cioè è l'uguaglianza stessa, nella Democrazia. Questo stesso rapporto aumenta nella misura in cui il Governo si restringe e arriva al suo *maximum* quando quest'ultimo è nelle mani di un solo uomo. Allora c'è un'eccessiva distanza tra il Principe e il Popolo e lo Stato difetta di coesione. Per realizzarla ci vogliono degli ordini intermedi e sono necessari dei Principi, dei Grandi, dei Nobili per occuparli.¹⁹⁴ Ora, nulla di tutto ciò si addice a un piccolo Stato, che viene rovinato da tutti questi gradi.

Ma se è difficile che un grande Stato sia ben governato, lo è ancora di più che sia ben governato da un solo uomo; e ognuno sa quel che succede quando il Re si dà dei sostituti.

Un difetto essenziale e inevitabile che renderà sempre il governo monarchico inferiore a quello repubblicano è che in quest'ultimo il voto

pubblico non eleva quasi mai ai primi posti se non uomini illuminati e capaci, che occupano questi posti con onore; invece coloro che vi arrivano nelle monarchie sono il più delle volte nient'altro che dei piccoli imbrogliatori, dei piccoli avventurieri, dei piccoli intriganti per i quali i talentuoli che nelle Corti fanno pervenire a questi posti servono solo per mostrare alla collettività, appena vi sono approdati, la loro incapacità. Il popolo s'inganna in questa scelta assai meno che il Principe e un uomo di autentico merito è quasi altrettanto raro in un ministero che uno sciocco a capo di un governo repubblicano.¹⁹⁵ Così, quando per un qualche caso fortunato uno di questi uomini nati per governare prende il timone degli affari in una Monarchia pressoché rovinata da questa manica di amabili amministratori, si resta del tutto sorpresi dalle risorse che egli trova; e ciò fa epoca in un paese.¹⁹⁶

Perché uno Stato monarchico potesse essere ben governato sarebbe necessario che la sua grandezza o la sua estensione fosse proporzionata alle facoltà di colui che governa. È più agevole conquistare che governare. Disponendo di una leva sufficiente si può smuovere il mondo con un dito, ma per reggerlo ci vogliono le spalle di Ercole.<¹⁹⁷ Per quanto poco sia grande uno Stato il Principe è quasi sempre troppo piccolo.¹⁹⁸ Quando, all'opposto, succede che lo Stato è troppo piccolo per il suo capo, ciò che è assai raro, esso è ugualmente mal governato perché il capo, seguendo sempre la grandiosità dei suoi progetti, dimentica gli interessi dei popoli e li rende altrettanto infelici abusando delle capacità che ha in eccesso di quanto lo sarebbero con un capo limitato da quelle che gli mancano. Bisognerebbe, per così dire, che un regno si allargasse o si restringesse a ogni cambiamento di monarca secondo il valore del Principe; invece, poiché le capacità di un Senato possiedono misure più stabili, lo Stato può avere dei confini costanti e l'amministrazione procedere non meno bene.

Il più sensibile inconveniente del Governo di un solo uomo è l'assenza di quella continuità nella successione che crea invece, negli altri due tipi di governo, un legame senza mai interruzione. Morto un Re, è necessario farne un altro; le elezioni lasciano degli intervalli pericolosi e sono spesso burrascose; a meno che i Cittadini non siano di un disinteresse e di un'integrità che questa forma di Governo non implica affatto, vi si mischiano l'intrigo e la corruzione. E difficile che colui al quale lo Stato si è venduto non lo venda a sua volta e che non si rivalga sui deboli per il denaro che i potenti gli hanno estorto. Presto o tardi sotto una siffatta amministrazione tutto diviene venale e la pace di cui si gode allora sotto

i re è peggiore del disordine durante gli interregni.¹⁹⁹

Cosa si è fatto per prevenire questi mali? Si sono rese le Corone ereditarie entro certe famiglie e si è instaurato un ordine di successione tale da prevenire ogni disputa alla morte dei Re; cioè, sostituendo l'inconveniente delle reggenze a quello delle elezioni, si è preferita una tranquillità apparente a una saggia amministrazione e si è stimata cosa migliore rischiare di avere per capi dei bambini, dei mostri, degli idioti, che dover contendere sulla scelta di buoni Re. Non si è considerato che, esponendosi così ai pericoli legati alla prima alternativa, si mettono contro di sé quasi tutte le probabilità.²⁰⁰ Era un'espressione di molto buon senso quella del giovane Dionigi, quando, al padre che lo rimproverava per un'azione disonorevole dicendo: «te ne ho dato io l'esempio?», rispose: «Vostro padre non era re!». ²⁰¹

Tutto contribuisce a privare di giustizia e di ragione un uomo educato per comandare agli altri. Ci si preoccupa alquanto, secondo quanto si dice, di insegnare ai giovani Principi l'arte di regnare; non sembra che tale educazione gli giovi. Si agirebbe meglio cominciando con l'insegnargli l'arte di obbedire. I più grandi re che la storia abbia celebrato non sono stati affatto educati per regnare; si tratta di una scienza che non si possiede mai in maniera meno certa che dopo averla troppo studiata e che si acquisisce meglio obbedendo che comandando. *Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio Principe aut volueris.*^[5]

Un esito di questo difetto di coerenza è l'incostanza del governo regio che, orientandosi ora in base a una linea ora in base a un'altra, secondo il carattere del Principe che governa o di coloro che governano per suo conto, non può avere a lungo un obiettivo stabile né una condotta conseguente: oscillazione che rende lo Stato sempre ondeggiante tra vari principi di azione, tra vari progetti, e che non esiste negli altri governi, in cui il Principe è sempre lo stesso.²⁰² Così si osserva che in genere, se c'è più sottigliezza in una Corte, c'è più saggezza in un Senato e che le Repubbliche procedono verso i loro obiettivi con intendimenti più costanti e ai quali si attengono meglio; invece ogni rivoluzione nel Ministero ne genera una nello Stato, dato che la massima comune a tutti i Ministri e a quasi tutti i Re è di fare in ogni cosa il contrario dei loro predecessori.

Da questa stessa incoerenza si ricava inoltre la soluzione di un sofisma assai familiare ai politici fautori della monarchia: è non solo quello di paragonare il Governo civile al Governo della casa e il principe al padre

di famiglia, errore già confutato,²⁰³ ma inoltre di concedere con magnanimità a questo magistrato tutte le virtù che gli sarebbero necessarie e di supporre sempre che il Principe sia quello che dovrebbe essere.²⁰⁴ Se si cerca soccorso in questa supposizione il governo regio risulta evidentemente preferibile a ogni altro, poiché è senza dubbio il più forte e, per essere anche il migliore, non gli manca che una volontà di corpo maggiormente conforme alla volontà generale.

Ma se, secondo Platone,^[6] il Re per natura è un personaggio così raro, quante volte la natura e la fortuna coopereranno a incoronarlo? E se l'educazione regia corrompe necessariamente quelli che la ricevono, cosa si deve sperare da una successione di uomini educati per regnare? È dunque un autoinganno confondere il Governo regio con quello di un buon Re. Per verificare cos'è questo Governo in se stesso bisogna considerarlo sotto Principi limitati o malvagi, perché essi o arriveranno tali al trono o il trono li farà tali.

Queste difficoltà non sono sfuggite ai nostri Autori, ma essi non sono rimasti assolutamente imbarazzati per questo. Il rimedio, dicono, consiste nell'obbedire senza mormorare. Dio manda i cattivi Re nella sua collera e bisogna subirli come castighi del Cielo. Questo discorso senza dubbio è edificante, ma non so se non sarebbe più adatto dal pulpito che in un libro di politica. Che dire di un medico che promette miracoli e tutta l'arte del quale sta nell'esortare il suo malato ad avere pazienza? Si sa bene che bisogna sopportare un cattivo Governo quando ci capita;²⁰⁵ il problema sarebbe di trovarne uno buono.

CAPITOLO 7

*I governi misti*²⁰⁶

Se si parla con rigore, non c'è Governo semplice. È necessario che un Capo unico abbia dei magistrati subalterni e che un Governo popolare abbia un Capo. Così nella partizione del potere esecutivo c'è sempre gradazione da un grande numero a uno più piccolo di membri, con la differenza che talvolta il grande numero dipende dal piccolo e talaltra il piccolo dal grande.

Qualche volta si ha una partizione uguale, sia quando le parti costitutive stanno tra loro in una reciproca dipendenza, come nel Governo d'Inghilterra,²⁰⁷ sia quando l'autorità di ciascuna parte è indipendente

ma imperfetta, come in Polonia.²⁰⁸ Quest'ultima forma è cattiva, perché non esiste affatto unità nel Governo e lo Stato non possiede coesione.

Qual è dunque il Governo migliore, uno semplice o uno misto? Si tratta di un problema molto discusso tra i politici e al quale va data la stessa risposta che ho già dato in precedenza a proposito di ogni forma di governo.

Il Governo semplice è in sé il migliore per il solo fatto che è semplice. Ma quando il Potere esecutivo non dipende abbastanza dal legislativo, cioè quando il rapporto tra il Principe e il Sovrano è maggiore di quello tra il Popolo e il Principe,²⁰⁹ bisogna ovviare a tale difetto di proporzione dividendo il Governo; infatti in tal caso tutte le sue parti non hanno minore autorità sui sudditi e la loro divisione le rende tutte insieme meno forti nei confronti del Sovrano.

Si previene il medesimo inconveniente anche creando dei magistrati intermedi,²¹⁰ i quali, mantenendo il Governo nella sua unità, servono solo a bilanciare i due Poteri e a conservare i loro rispettivi diritti. Allora il Governo non è misto, è temperato.

Si può ovviare all'inconveniente opposto con mezzi simili e, quando il Governo è eccessivamente debole, creare delle Magistrature per concentrarlo. Ciò si fa in tutte le Democrazie. Nel primo caso si divide il Governo con l'obiettivo di indebolirlo e nel secondo di rafforzarlo, giacché il maximum di forza e di debolezza si trovano ugualmente nei governi semplici, mentre le forme miste danno luogo a una forza media.²¹¹

CAPITOLO 8

Non ogni forma di governo è adatta a ogni Paese

Non essendo la libertà un frutto di tutti i climi, non è alla portata di tutti i popoli. Più si riflette su questo principio stabilito da Montesquieu,²¹² più se ne riconosce la verità. Più lo si contesta, più si offrono occasioni per consolidarlo mediante nuove prove.

In tutti i Governi del mondo la persona pubblica consuma e non produce nulla. Da dove le viene dunque quanto consuma? Dal lavoro dei

suoi membri. È il superfluo dei privati che produce il necessario per la collettività. Da cui consegue che lo stato civile può sussistere unicamente in quanto il lavoro degli uomini rende oltre i loro bisogni.

Ora, tale eccedenza non è la medesima in tutti i paesi del mondo. In parecchi è notevole, in altri scarsa, in altri nulla, in altri negativa. Questo rapporto dipende dalla fertilità del clima, dal genere di lavoro che la terra esige, dalla natura dei suoi prodotti, dall'energia dei suoi abitanti, dal consumo più o meno grande che è per loro necessario, e da parecchi altri simili rapporti dai quali è formato.

D'altro canto non tutti i Governi sono della stessa natura; ce ne sono che assorbono di più o di meno e le differenze sono fondate su quest'altro principio, che più i contributi pubblici si allontanano dalla loro fonte più sono gravosi. Non è a partire dalla quantità delle imposte che si deve misurare quest'onere, ma dal percorso che esse devono compiere per tornare nelle mani da cui sono uscite. Quando tale circolazione è rapida e ben organizzata non importa che si paghi poco o molto; il popolo è sempre ricco e le finanze funzionano sempre bene. Al contrario, per quanto poco il Popolo paghi, quando questo poco non gli ritorna affatto, dando in continuazione presto si esaurisce: lo Stato non è mai ricco e il popolo è sempre in miseria.

Ne segue che, più cresce la distanza tra il Popolo e il Governo, più i tributi diventano gravosi: così nella Democrazia il popolo è meno oberato, nell'Aristocrazia lo è di più, nella Monarchia sopporta l'onere più grande. La Monarchia è adatta dunque solo alle nazioni molto ricche, l'Aristocrazia agli Stati medi sia per ricchezza che per estensione, la Democrazia agli Stati piccoli e poveri.

In effetti, più ci si riflette e più si trova che, relativamente a ciò, gli Stati liberi sono differenti rispetto a quelli monarchici: nei primi tutto è impiegato in vista dell'utilità comune, nei secondi la forza pubblica e quella dei privati hanno un rapporto di reciprocità per cui l'una aumenta con l'indebolirsi dell'altra. Infine, invece di governare i sudditi per renderli felici, il dispotismo li rende miserabili per governarli.²¹³

Ecco quindi, in ciascun clima, delle cause naturali in base alle quali si può determinare la forma di Governo verso cui l'influenza del clima porta e anche dire quale specie di abitanti deve avere. I luoghi aspri e sterili, nei quali il prodotto non vale il lavoro, debbono rimanere incolti e deserti o popolati unicamente da selvaggi; i luoghi nei quali il lavoro degli uomini rende lo stretto necessario debbono essere abitati da popoli barbari²¹⁴ e ogni ordinamento politico²¹⁵ sarebbe in essi impossibile; i

luoghi nei quali l'eccedenza del prodotto rispetto al lavoro è ridotta sono adatti ai popoli liberi; quelli in cui il terreno abbondante e fertile dà molti prodotti con poco lavoro esigono come governo la monarchia, in modo da consumare l'eccesso di ricchezze superflue dei sudditi nel lusso del Principe, perché è meglio che questo eccesso sia assorbito dal governo che dissipato dai privati. Esistono delle eccezioni, lo so; ma queste stesse eccezioni confermano la regola, dato che provocano presto o tardi delle rivoluzioni le quali riportano le cose nell'ordine naturale.

Vanno sempre distinte le leggi generali dalle cause particolari che ne possono modificare l'effetto. Quand'anche tutto il mezzogiorno fosse coperto di Repubbliche e tutto il nord di Stati dispotici, non resterebbe meno vero che per l'effetto del clima il dispotismo è appropriato ai paesi caldi, la barbarie ai paesi freddi e il buon ordinamento politico alle regioni intermedie. Riconosco anche che, pur ammettendo il principio, si potrà discutere sull'applicazione: si potrà dire che ci sono paesi freddi assai fertili e paesi meridionali assai sterili. Ma tale difficoltà è tale solo per chi non esamina la cosa in tutti i suoi rapporti. Bisogna, come ho già detto, tenere presenti quelli che dipendono dal lavoro, dalle forze, dai consumi, ecc.

Supponiamo che, tra due terreni uguali, l'uno dia una resa di cinque e l'altro di dieci. Se gli abitanti del primo consumano quattro e quelli del secondo nove, l'eccedenza del primo prodotto sarà $1/5$ e quella del secondo $1/10$. Essendo dunque il rapporto di queste due eccedenze inverso rispetto a quello dei prodotti, il terreno che produrrà solo cinque fornirà un superfluo doppio rispetto a quello del terreno che produrrà dieci.

Ma non si tratta di un prodotto doppio e credo che nessuno si azzardi a valutare, in generale, come uguali la fertilità dei paesi freddi e quella dei paesi caldi. Tuttavia supponiamo questa uguaglianza; manteniamo pure sullo stesso piano l'Inghilterra e la Sicilia, la Polonia e l'Egitto; più a mezzogiorno avremo l'Africa e le Indie, più a nord nulla. Per questa uguaglianza di prodotto, quale differenza di coltivazione ci sarà? In Sicilia è sufficiente raschiare la terra, in Inghilterra quante cure per lavorarla! Ora, là dove ci vogliono più braccia per fornire lo stesso prodotto il superfluo dev'essere per forza minore.

Considerate, oltre ciò, che la stessa quantità di uomini consuma molto di meno nei paesi caldi. Il clima richiede che ci si comporti con sobrietà per star bene: gli Europei che vogliono vivere là come vivono nei loro paesi periscono tutti di dissenteria e di indigestione. *Noi siamo*, afferma

Chardin, *delle bestie carnivore, dei lupi, in confronto agli Asiatici. Alcuni attribuiscono la sobrietà dei Persiani al fatto che il loro paese è meno coltivato, mentre io ritengo, al contrario, che il loro paese abbia meno abbondanza di derrate perché ne occorrono meno agli abitanti. Se la loro frugalità, continua, fosse una conseguenza della povertà del paese, soltanto i poveri mangerebbero poco, mentre generalmente lo fanno tutti; e si mangerebbe più o meno in ciascuna provincia a seconda della sua fertilità, mentre la stessa sobrietà si registra in tutto il regno. Essi sono assai orgogliosi del loro modo di vivere e sostengono che è sufficiente guardare il colore della loro carnagione per riconoscere come sia molto migliore di quello dei cristiani. In effetti la carnagione dei Persiani è compatta, hanno la pelle bella, sottile e liscia, mentre la carnagione dei loro sudditi Armeni, che vivono all'europea, è ruvida, sanguigna e i loro corpi sono grossi e pesanti.*²¹⁶

Più ci si approssima alla linea dell'equatore, più i popoli vivono con poco. Non mangiano quasi per niente carne; il riso, il mais, il cuscus, il miglio, la cassava costituiscono i loro alimenti consueti. Ci sono nelle Indie milioni di uomini il nutrimento dei quali non costa un soldo al giorno. Osserviamo anche in Europa delle sensibili differenze, riguardo all'appetito, tra i popoli del nord e quelli del mezzogiorno. Uno Spagnolo vivrà otto giorni con il pranzo di un Tedesco. Nei paesi in cui gli uomini sono più voraci il lusso si indirizza anche verso i generi di consumo: in Inghilterra fa bella mostra su una tavola imbandita di carni, in Italia si fa omaggio di zucchero e di fiori.

Anche il lusso degli abiti evidenzia differenze analoghe. Nei climi in cui i cambiamenti di stagione sono repentini e violenti si usano abiti migliori e più semplici, mentre là dove ci si veste solo per eleganza si ricerca più lo splendore che l'utilità: gli abiti stessi sono in questi paesi un lusso. A Napoli vedrete ogni giorno passeggiare a Posillipo uomini in giacca dorata e senza calze. La stessa cosa avviene per gli edifici; si concede tutto alla magnificenza quando non si ha nulla da temere dalle inclemenze del clima. A Parigi, a Londra, si vuol abitare al caldo e nella comodità, a Madrid ci sono dei superbi saloni, ma non esistono finestre che chiudano e si dorme in vere topaie.

Gli alimenti sono molto più sostanziosi e saporiti nei paesi caldi; è una terza differenza che non può non influire sulla seconda. Perché si mangiano tanti legumi in Italia? Perché vi si trovano buoni, sostanziosi, di gusto eccellente. In Francia, dove sono nutriti solo di acqua, non nutrono a loro volta per niente e a tavola sono considerati quasi di nessun

valore. Tuttavia essi non occupano meno terreno e richiedono, per essere coltivati, almeno altrettanta fatica. È un'esperienza comprovata che i grani di Barberia, inferiori peraltro a quelli di Francia, danno una più alta resa di farina, e che quelli francesi, a loro volta, rendono più dei grani del Nord. Da ciò si può dedurre che un'analoga graduazione è osservabile in generale nella stessa direzione dall'equatore al polo. Ora, non è un chiaro svantaggio quello di avere, in un prodotto uguale, una minore quantità di alimenti?

A tutte queste differenti considerazioni ne posso aggiungere una che ne consegue e che le rafforza, cioè che i paesi caldi hanno meno bisogno di abitanti rispetto ai paesi freddi e potrebbero nutrirne di più; ciò produce un superfluo doppio sempre a vantaggio del dispotismo. Più è estesa una superficie occupata da uno stesso numero di abitanti, più le rivolte diventano difficili, perché non è possibile prendere accordi né con rapidità né con segretezza e perché è sempre agevole per il Governo sventare i progetti e troncare le comunicazioni. Ma, più un popolo numeroso vive concentrato, minori possibilità ha il Governo di usurpare i diritti del Sovrano: i capi deliberano nelle loro case con altrettanta sicurezza del Principe nel suo consiglio e la folla si riunisce così in fretta nelle piazze quanto le truppe nelle loro caserme. Il vantaggio di un Governo tirannico è dunque, sotto questo aspetto, di agire su grandi distanze. Grazie ai punti di appoggio che esso si dà la sua forza aumenta con la lontananza, come quella delle leve.[7] La forza del popolo, al contrario, non agisce che concentrata, mentre dilegua e si perde con l'estensione, simile all'effetto della polvere da sparo che, sparsa a terra, non prende fuoco che granello per granello. I paesi meno popolati sono così i più adatti alla Tirannia: gli animali feroci regnano solamente nei deserti.

CAPITOLO 9

I segni di un buon governo

Quando dunque si chiede qual è, in modo assoluto, il miglior Governo si propone un problema irrisolvibile in quanto indefinito; o, se si vuole, questo problema ha altrettante buone soluzioni quante sono le combinazioni possibili nelle condizioni assolute e relative dei popoli.

Ma, se si chiedesse da quale segno si può riconoscere che un dato

popolo è governato bene o male, allora sarebbe un'altra cosa e la questione di fatto potrebbe essere risolta.

Tuttavia non la si risolve perché ciascuno lo vuol fare a modo proprio. I sudditi decantano la tranquillità pubblica, i Cittadini la libertà dei singoli; l'uno preferisce la sicurezza dei possedimenti, l'altro quella delle persone; l'uno pretende che il miglior Governo sia il più severo, l'altro sostiene che è il più indulgente; questo vuole che i criminali si puniscano, quello che si prevengano; l'uno considera bello che si sia temuti dai vicini, l'altro preferisce che si venga ignorati; l'uno è contento quando il denaro circola, l'altro richiede che il popolo abbia pane. Quand'anche si arrivasse a mettersi d'accordo su questi ed altri simili punti, saremmo avanzati di molto? Giacché le quantità morali non sono passibili di una precisa misura, se pure si raggiungesse un accordo sul segno, come raggiungerlo poi sulla sua valutazione?

Per parte mia mi meraviglio sempre che non si sappia vedere un segno tanto semplice o che si abbia la malafede di non convenirne. Qual è il fine dell'associazione politica? La conservazione e la prosperità dei suoi membri. E qual è il segno più sicuro che essi si conservano e prosperano? Il loro numero e l'incremento della popolazione. Non andate dunque a cercare altrove questo segno tanto controverso. A parità di tutte le altre condizioni, il Governo sotto il quale, senza mezzi presi dall'esterno, senza naturalizzazioni, senza colonie, i Cittadini sono di più e si moltiplicano maggiormente è di certo il migliore. Quello sotto il quale un popolo diminuisce e deperisce è il peggiore.²¹⁷ Esperti di calcolo, ora è il vostro turno: contate, misurate, paragonate.^[8]

CAPITOLO 10

L'abuso del governo e la sua tendenza a degenerare

Come la volontà particolare opera incessantemente contro la volontà generale, così il Governo compie uno sforzo continuo contro la Sovranità.²¹⁸ Più questo sforzo cresce, più la costituzione si altera e, poiché in tal caso non esiste affatto un'altra volontà di corpo la quale, opponendo resistenza a quella del Principe, la controbilanci, deve accadere presto o tardi che il Principe schiacci il Sovrano e rompa il

trattato Sociale.²¹⁹ È il vizio insito ed inevitabile che, dal momento della nascita del corpo politico, tende senza sosta a distruggerlo, così come la vecchiaia e la morte distruggono il corpo dell'uomo.²²⁰

Esistono due vie generali attraverso le quali un Governo degenera, cioè quando si restringe o quando lo Stato si dissolve.²²¹

Il Governo si restringe quando passa da un grande a un piccolo numero di membri, cioè dalla Democrazia all'Aristocrazia e dall'Aristocrazia alla Monarchia. Si tratta della sua tendenza naturale. [9] Se retrocedesse da piccolo a un grande numero si potrebbe affermare che si indebolisce, ma tale processo inverso è impossibile.

In effetti il Governo non muta mai di forma se non quando il logorìo della sua molla lo lascia troppo indebolito perché conservi la forma che ha. Ora, se si allentasse ancora estendendosi, la sua forza diverrebbe completamente nulla ed esso riuscirebbe ancora meno a sussistere. Bisogna dunque ricaricare e serrare la molla via via che cede, altrimenti lo Stato che questa sostiene rovinerebbe.

Il caso della dissoluzione dello Stato può sopravvenire in due modi.

In primo luogo allorché il Principe non amministra più lo Stato secondo le leggi e usurpa il potere sovrano. Allora si produce un considerevole cambiamento: non il Governo, bensì lo Stato si restringe; intendo che il grande Stato si dissolve e se ne forma un altro al suo interno, composto soltanto dai membri del Governo e che, per il resto del popolo, non è più nient'altro se non il suo Padrone e il suo Tiranno. In tal modo, nel momento stesso in cui il Governo usurpa la sovranità, il patto sociale è infranto e tutti i semplici Cittadini, rientrati di diritto nella loro libertà naturale, sono forzati ma non obbligati a obbedire.²²²

Lo stesso caso si verifica anche quando i membri del Governo usurpano separatamente il potere che debbono esercitare solamente in corpo, il che non costituisce una minore infrazione delle leggi e provoca un disordine ancora più grande. Allora si hanno, per così dire, tanti Principi quanti sono i Magistrati e lo Stato, non meno diviso del Governo, perisce o cambia di forma.

Quando lo Stato si dissolve l'abuso del Governo, comunque si verifichi, prende il nome comune di *anarchia*. Specificando, la Democrazia degenera in *Oclocrazia*, l'Aristocrazia in *Oligarchia*; aggiungerei che la Monarchia degenera in *Tirannia*,²²³ ma quest'ultimo termine è equivoco e richiede di essere spiegato.

In senso ordinario un Tiranno è un Re che governa con violenza, senza

tener conto della giustizia e delle leggi. In senso rigoroso un Tiranno è un singolo che si arroga l'autorità regia senza averne diritto. È così che i Greci intendevano questo termine: lo riferivano indifferentemente ai buoni e ai cattivi Principi la cui autorità non era legittima.^[10] Così *Tiranno* e *usurpatore* sono due termini perfettamente sinonimi.

Per dare differenti nomi a differenti cose, definisco *Tiranno* l'usurpatore dell'autorità regia e *Despota* l'usurpatore del potere Sovrano. Il Tiranno è colui che si insedia, contro le leggi, a governare secondo le leggi, mentre il Despota è colui che si pone al di sopra delle leggi stesse. Così il Tiranno può non essere Despota, ma il Despota è sempre Tiranno.

CAPITOLO 11

La morte del corpo politico

È questa la tendenza naturale e ineluttabile dei Governi meglio costituiti. Se Sparta e Roma sono morte, quale Stato può sperare di durare per sempre? Se vogliamo creare un'istituzione duratura, non pensiamo dunque a renderla eterna. Per riuscire non bisogna cercare l'impossibile, né illudersi di conferire all'opera degli uomini una solidità che le cose umane non consentono.²²⁴

Il corpo politico, proprio come il corpo dell'uomo, comincia a morire dal momento della sua nascita e ha in se stesso le cause della sua dissoluzione.²²⁵ Ma l'uno e l'altro possono avere una costituzione più o meno salda e idonea a conservarli per un tempo più o meno lungo. La costituzione dell'uomo è opera della natura, quella dello Stato è opera dell'arte. Non dipende dagli uomini di allungare la loro vita, ma dipende da loro di allungare quanto più è possibile quella dello Stato, dandogli la migliore costituzione che possa ricevere. Quello meglio costituito finirà, ma più tardi di un altro, se nessun incidente imprevisto sopravviene a causare la sua rovina anzitempo.

Il principio della vita politica risiede nell'autorità Sovrana. Il potere legislativo costituisce il cuore dello Stato, il potere esecutivo ne costituisce il cervello, che mette in movimento tutte le parti. Il cervello può finire paralizzato e l'individuo vivere ancora. Un uomo resta demente e continua a vivere; ma appena il cuore ha cessato le sue funzioni l'animale è morto.²²⁶

Non è affatto in virtù delle leggi che lo Stato sussiste, bensì in virtù del potere legislativo.²²⁷ La legge di ieri non obbliga oggi; ma il consenso tacito viene presunto dal silenzio e si ritiene che il Sovrano consideri continuamente confermate le leggi che non abroga, pur potendolo fare. Tutto quello che ha dichiarato di volere una volta lo vuole sempre, salvo che non lo revochi.

Perché dunque si ha tanto rispetto per le antiche leggi? È proprio per questo. Si deve pensare che solo l'eccellenza delle volontà che anticamente le hanno stabilite abbia potuto conservarle così a lungo; se il Sovrano non le avesse costantemente riconosciute vantaggiose, le avrebbe revocate mille volte. Ecco perché, invece di indebolirsi, le leggi acquistano in continuazione nuova forza entro ogni Stato ben costituito; la loro stessa antichità le rende ogni giorno più venerabili,²²⁸ mentre, ovunque le leggi divengono più deboli man mano che invecchiano, si ha la prova che non c'è più potere legislativo e che lo Stato non ha più vita.

CAPITOLO 12

Come si mantiene l'autorità sovrana

Poiché il Sovrano non ha altra forza che il potere legislativo, agisce unicamente tramite le leggi e, costituendo le leggi solo atti autentici della volontà generale, il Sovrano non potrebbe agire se non quando il popolo è riunito in assemblea.²²⁹ Il popolo riunito in assemblea è una chimera, si dirà! È una chimera oggi, ma non lo era duemila anni fa: forse che gli uomini hanno mutato natura?

I limiti del possibile, nelle cose morali, sono meno ridotti di quello che pensiamo: sono le nostre debolezze, i nostri vizi, i nostri pregiudizi a restringerli. Le anime spregevoli non credono affatto ai grandi uomini e dei vili schiavi sorridono con aria beffarda a questo nome di libertà.

Tenendo conto di ciò che è stato fatto esaminiamo quello che si può fare. Non parlerò delle antiche repubbliche della Grecia, ma la Repubblica romana era, mi sembra, un grande Stato e la città di Roma una grande città. L'ultimo censimento a Roma fornì come dato quattrocentomila cittadini in grado di portare le armi e l'ultimo computo nell'impero più di quattro milioni di Cittadini, senza contare i sudditi, gli

stranieri, le donne, i bambini, gli schiavi.

Quali difficoltà non s'immaginerebbero nel riunire frequentemente in assemblea l'immenso popolo di questa capitale e dei suoi dintorni? Tuttavia passavano poche settimane senza che il popolo romano fosse così adunato, e anche più volte. Non soltanto esercitava i diritti della sovranità, ma anche una parte di quelli del Governo. Trattava alcuni affari, giudicava alcune cause; e tutto questo popolo svolgeva nella pubblica piazza quasi altrettanto spesso la funzione di magistrato e di Cittadino.²³⁰

Riandando ai primi tempi delle Nazioni si riscontrerebbe che la maggior parte degli antichi governi, anche monarchici, come quelli dei Macedoni e dei Franchi, avevano simili Consigli. Comunque sia, questo solo inconfutabile fatto serve come risposta a tutte le difficoltà: dall'esistente al possibile l'inferenza mi pare ben fondata.

CAPITOLO 13

Seguito

Non è sufficiente che il popolo riunito in assemblea abbia una volta fissato la costituzione dello Stato attraverso la sanzione data a un corpo di leggi²³¹ e neppure che abbia stabilito un Governo perpetuo o che abbia provveduto una volta per tutte all'elezione dei magistrati.²³² È necessario che, oltre le assemblee straordinarie eventualmente richieste da casi imprevisti, ce ne siano di fisse e periodiche che nulla possa abolire o rimandare, cosicché nel giorno prestabilito il popolo sia legittimamente convocato in base a quanto prevede la legge, senza che per questo si debba ricorrere a nessun'altra convocazione formale.

Ma al di fuori di queste assemblee, rese legali dalla semplice scadenza, ogni assemblea del Popolo che non sarà stata convocata dai magistrati preposti a questo compito e secondo le forme prescritte deve essere ritenuta illegittima e nullo tutto quanto vi si compie; ciò in quanto lo stesso ordine di riunirsi deve emanare dalla legge.

Quanto alla frequenza più o meno alta delle assemblee legittime, dipende da tante considerazioni che sarebbe impossibile fornire su questo punto delle regole precise. Si può dire soltanto, in generale, che più il Governo è forte più il Sovrano deve farsi presente con continuità.²³³

Ciò, mi si dirà, può andare bene per una sola città, ma cosa fare quando lo Stato ne include parecchie? Si dividerà l'autorità Sovrana o piuttosto si dovrà concentrarla in un'unica città e ridurre allo stato di sudditanza tutto il resto del paese?

Rispondo che non si deve fare né l'una cosa né l'altra. In primo luogo l'autorità sovrana è semplice e una, quindi non si può dividerla senza distruggerla.²³⁴ In secondo luogo una città, al pari di una Nazione, non può essere legittimamente resa suddita di un'altra, perché l'essenza del corpo politico sta nell'accordo dell'obbedienza e della libertà e perché i termini *suddito* e *sovrano* costituiscono delle correlazioni identiche, la cui idea è raccolta nell'unico termine di Cittadino.

Rispondo, ancora, che è sempre un male riunire parecchi agglomerati urbani in un solo corpo politico²³⁵ e che, volendo realizzare questa unione, non ci si deve illudere di evitare i suoi naturali inconvenienti.²³⁶ Non si deve opporre come argomento l'abuso dei grandi Stati a chi non ne vuole che di piccoli. Ma come conferire ai piccoli Stati forza bastante per resistere ai grandi? Come una volta le città greche resistettero al gran Re e come più recentemente l'Olanda e la Svizzera hanno resistito alla casa d'Austria.

Tuttavia, se non si può ridurre lo Stato entro giusti confini, rimane ancora una risorsa: di non tollerarvi assolutamente una capitale, di far risiedere il Governo di volta in volta in ogni città e di riunirvi così, a rotazione, gli Stati del paese.²³⁷

Popolate in modo omogeneo il territorio,²³⁸ estendete dappertutto i medesimi diritti, portate dovunque l'abbondanza e la vita; è in tal modo che lo Stato diverrà nello stesso tempo il più forte e il meglio governato che sia possibile. Ricordatevi che le mura delle città si edificano con le macerie delle case di campagna. A ogni palazzo che vedo costruire nella capitale mi sembra di veder ridurre in rovine tutto un paese.²³⁹

CAPITOLO 14

Seguito

Nell'istante stesso in cui in cui il Popolo è legittimamente riunito come corpo Sovrano cessa ogni giurisdizione del Governo, il potere esecutivo è sospeso e la persona dell'ultimo Cittadino è tanto sacra e inviolabile quanto quella del primo Magistrato, perché là dove c'è il Rappresentato

non c'è più il Rappresentante. La maggior parte dei tumulti che sorsero a Roma nei comizi derivarono dall'aver ignorato o trascurato tale regola. I Consoli allora non erano che i Presidenti del Popolo, i Tribuni dei semplici Oratori,^[11] il Senato era niente del tutto.

Questi intervalli di sospensione durante i quali il Principe riconosce, o dovrebbe riconoscere, un superiore in atto sono sempre stati temibili per lui e queste assemblee del popolo, che sono la protezione del corpo politico e il freno del Governo, hanno costituito in ogni tempo il terrore dei capi; quindi questi ultimi non risparmiano mai né zelo né obiezioni né difficoltà né promesse per allontanarne i Cittadini. Quando questi ultimi sono attaccati ai propri beni, vili, meschini, più amanti della tranquillità che della libertà, non reggono per molto tempo agli sforzi insistiti del Governo; così, poiché aumenta senza tregua la forza che le fa resistenza, l'autorità Sovrana alla fine svanisce e la maggior parte dei corpi politici decadono e periscono prematuramente.

Ma tra l'autorità Sovrana e il Governo arbitrario s'introduce talvolta un potere che si colloca a metà strada tra i due e del quale è necessario trattare.

CAPITOLO 15

I deputati o rappresentanti

Appena il servizio pubblico cessa di essere la principale occupazione dei Cittadini e appena preferiscono prestarlo con il loro denaro anziché con la loro persona, lo Stato è già vicino alla sua rovina. Bisogna andare a combattere? Pagano delle truppe e rimangono a casa. Bisogna partecipare al Consiglio? Eleggono dei Deputati e rimangono a casa. A forza di pigrizia e di denaro arrivano ad avere alla fine dei soldati per rendere schiava la patria e dei rappresentanti per venderla.²⁴⁰

Sono la preoccupazione per il commercio e per le arti, l'avidità interesse per il guadagno, la mollezza e l'amore della vita agiata, che portano a sostituire con il denaro i servizi personali. Si cede una parte del proprio profitto per poterlo incrementare in tutta comodità. Date denaro e presto otterrete in cambio catene. Il termine *finanza* è un termine da schiavo ed è sconosciuto in una Repubblica.²⁴¹ In uno Stato veramente libero i cittadini fanno ogni cosa con le loro braccia e niente con il denaro: lungi dal pagare per esentarsi dai loro doveri, pagherebbero per

adempierli essi stessi. Io sono molto lontano dalle idee diffuse e ritengo che le *corvées* siano meno contrarie alla libertà che le tasse.²⁴²

Meglio lo Stato è costituito, più gli affari pubblici prevalgono su quelli privati nello spirito dei Cittadini. Vi sono anche molto meno affari privati, perché, fornendo la somma della felicità comune una parte maggiore a quella di ciascun individuo, questi ne ha meno da ricercare nelle occupazioni particolari. In una Repubblica ben governata ognuno si precipita alle assemblee; sotto un cattivo Governo nessuno vuol fare un passo per recarvisi poiché nessuno si interessa a ciò che vi si fa, poiché si prevede che la volontà generale non vi dominerà e poiché, infine, le occupazioni domestiche assorbono tutto. Le buone leggi inducono a farne delle migliori, le cattive ne portano delle peggiori. Non appena qualcuno dice, parlando degli affari dello Stato, *che m'importa?*, si deve ritenere che lo Stato sia perduto.

L'affievolimento dell'amor di patria, l'attività dell'interesse privato, l'immensità degli Stati, le conquiste, l'abuso del Governo, hanno portato ad architettare lo strumento dei Deputati o Rappresentanti del popolo nelle assemblee della Nazione. È quello che in certi paesi si osa chiamare il Terzo Stato. Così l'interesse particolare di due ordini è collocato al primo e al secondo posto, mentre l'interesse pubblico non è che al terzo.

La Sovranità non può essere rappresentata in virtù della stessa ragione per cui non può essere alienata: consiste essenzialmente nella volontà generale e la volontà non si rappresenta, è identica a se stessa o è un'altra, senza via di mezzo.²⁴³ I deputati del popolo non sono né possono essere dunque suoi rappresentanti; non sono che suoi commissari²⁴⁴ e non possono decidere niente in modo definitivo. Ogni legge che il Popolo non ha ratificato direttamente è nulla: non è affatto una legge. Il popolo Inglese pensa di essere libero, ma s'inganna parecchio, poiché non lo è che durante l'elezione dei membri del Parlamento; appena questi sono eletti esso è schiavo, è niente. L'uso che fa della libertà nei brevi momenti in cui ne gode è tale che merita bene di perderla.²⁴⁵

L'idea dei Rappresentanti è moderna: ci viene dal Governo feudale,²⁴⁶ questo iniquo e assurdo Governo nel quale la specie umana è degradata e in cui il nome di uomo è disonorato. Nelle antiche Repubbliche e anche nelle monarchie il Popolo non ebbe mai rappresentanti; questo termine era ignoto. È molto singolare che a Roma, dove i Tribuni erano così sacri, non si sia mai neppure pensato che potessero usurpare le funzioni del popolo e che in mezzo a una moltitudine tanto numerosa essi non

abbiano mai tentato di far passare sulla base della loro autorità un solo Plebiscito. Si giudichino tuttavia le difficoltà che causava qualche volta la folla da ciò che successe al tempo dei Gracchi, quando una parte dei Cittadini dava il suo voto dai tetti delle case.

Dove il diritto e la libertà sono tutto gli inconvenienti sono nulla. Presso quel saggio popolo ogni cosa era ricondotta alla sua giusta misura: esso lasciava fare ai suoi Littori ciò che i suoi Tribuni non avrebbero osato fare; non temeva che i suoi Littori pretendessero di rappresentarlo.

Per spiegare tuttavia come i Tribuni certe volte lo rappresentassero è sufficiente comprendere in che modo il Governo rappresenta il Sovrano. Essendo la Legge unicamente la dichiarazione della volontà generale, risulta evidente che nell'esercizio del potere Legislativo il Popolo non può essere rappresentato; ma può e deve esserlo nell'esercizio del potere esecutivo,²⁴⁷ il quale non è altro che la forza applicata alla Legge. Ciò rende evidente che, esaminando bene le cose, si troverebbero pochissime Nazioni con delle leggi. Comunque sia, è certo che i Tribuni, non avendo alcuna parte nel potere esecutivo, non poterono mai rappresentare il Popolo romano in virtù dei diritti della loro carica, ma soltanto usurpando quelli del Senato.

Presso i Greci tutto ciò che il Popolo aveva da fare lo faceva direttamente: era di continuo riunito in assemblea nella piazza. Abitava in un clima dolce, non era affatto avido, gli schiavi lo sostituivano nei lavori manuali, la sua grande preoccupazione era la libertà. Non godendo più degli stessi vantaggi, come conservare gli stessi diritti? I vostri climi, più aspri, incrementano i bisogni,^[12] per sei mesi all'anno non ci si può adunare nella pubblica piazza, le vostre lingue prive di risonanza non possono farsi intendere all'aria aperta,²⁴⁸ vi curate più dei vostri profitti che della vostra libertà e temete assai meno la schiavitù che la miseria.

Ma come! La libertà non si conserva che poggiano sulla schiavitù? Può essere. I due estremi si toccano. Ogni cosa che non esiste in natura ha i suoi inconvenienti e la società civile più di tutto il resto. Ci sono alcune situazioni infelici nelle quali non si può conservare la propria libertà se non a danno di quella altrui e in cui il Cittadino può essere perfettamente libero solo a condizione che lo schiavo sia perfettamente schiavo. Tale era la situazione di Sparta. Per quanto riguarda voi, popoli moderni, non avete certamente schiavi, ma schiavi siete voi; pagate la loro libertà con la vostra. Avete un bel vantare questa preferenza; io trovo in essa più viltà che umanità.

Non intendo affatto sostenere, con tutto questo, che si debbano avere degli schiavi, né che il diritto di schiavitù sia legittimo, visto che ho provato il contrario.²⁴⁹ Enuncio solo le ragioni per le quali i popoli moderni, che si ritengono liberi, hanno dei Rappresentanti e per le quali i popoli antichi non ne avevano. Comunque sia, appena un Popolo si dà dei Rappresentanti non è più libero,²⁵⁰ non esiste più come tale.

Tutto ben ponderato, non vedo la possibilità, per il Sovrano, di conservare presso di noi l'esercizio dei suoi diritti se il corpo politico non è molto piccolo.²⁵¹ Ma così non verrà soggiogato? No. Dimostrerò, procedendo,^[13] come si possa riunire la potenza verso l'esterno, tipica di un grande Popolo, con l'organizzazione politica semplice e con il buon ordine di un piccolo Stato.

CAPITOLO 16

L'istituzione del governo non è affatto un contratto

Una volta che si è ben stabilito il potere Legislativo, si tratta di stabilire allo stesso modo il potere esecutivo, perché quest'ultimo, che opera solo attraverso atti particolari, non avendo la stessa essenza dell'altro, ne è per sua natura separato. Se fosse possibile che il Sovrano, considerato come tale, detenesse il potere esecutivo, il diritto e il fatto sarebbero confusi a tal punto che non si saprebbe più cosa è legge e cosa non lo è²⁵² e il corpo politico, così alterato nella sua natura, sarebbe presto in preda alla violenza per evitare la quale fu istituito.

Poiché i cittadini sono tutti uguali per effetto del contratto sociale, ciò che tutti debbono fare tutti possono prescriverlo, mentre nessuno ha diritto di esigere che un altro faccia ciò che lui stesso non fa. Ora, è esattamente questo diritto, indispensabile per far vivere e funzionare il corpo politico, quello che il Sovrano conferisce al Principe nell'istituire il Governo.

Parecchi hanno preteso che l'atto di questa istituzione consistesse in un contratto tra il Popolo e i capi che esso si dà, contratto attraverso il quale verrebbero stipulate tra le due parti le condizioni alle quali l'una si obbligherebbe a comandare, l'altra a obbedire.²⁵³ Si converrà, ne sono certo, che saremmo di fronte a uno strano modo di contrattare! Ma

vediamo se tale opinione è sostenibile.

In primo luogo l'autorità suprema non è modificabile più di quanto sia alienabile: limitarla equivale a distruggerla. È assurdo e contraddittorio che il Sovrano si dia un superiore: obbligarci a obbedire a un padrone significa rimettersi in piena libertà.²⁵⁴

In secondo luogo è evidente che questo contratto del popolo con persone determinate costituirebbe un atto particolare. Ne deriva che tale contratto non potrebbe essere né una legge né un atto di sovranità e, di conseguenza, sarebbe illegittimo.²⁵⁵

Si capisce inoltre che le parti contraenti sarebbero, l'una rispetto all'altra, sotto la sola legge di natura e senza alcuna garanzia dei loro reciproci impegni, cosa che contrasta sotto ogni punto di vista con lo stato civile.²⁵⁶ Poiché da chi detiene la forza dipende sempre l'esecuzione, tanto varrebbe chiamare contratto l'atto di un uomo che dicesse ad un altro: «vi cedo tutto ciò che mi appartiene alla condizione che voi me ne renderete quanto vi aggraderà».

Non c'è che un contratto nello Stato, quello di associazione;²⁵⁷ e questo, da solo, ne esclude ogni altro. Non si potrebbe pensare alcun Contratto pubblico che non costituisse una violazione del primo.

CAPITOLO 17

L'istituzione del governo

In che modo bisogna concepire l'atto mediante il quale il Governo viene istituito? Osserverò innanzitutto che è un atto complesso, ovvero composto da due altri atti, cioè la statuizione della legge e la sua esecuzione.

Attraverso il primo atto il Sovrano decide che ci sarà un corpo di Governo stabilito in questa o in quella forma; è evidente che questo atto è una legge. Attraverso il secondo atto il Popolo nomina i capi che saranno incaricati del Governo stabilito. Ora, costituendo questa nomina un atto particolare, non è una seconda legge, ma soltanto un effetto della prima e una funzione del Governo.

La difficoltà consiste nel comprendere come si può avere un atto di Governo prima che il Governo esista e come il Popolo, che è solo Sovrano o suddito, può diventare, in alcune circostanze, Principe o

Magistrato.

Qui si scopre ancora una di quelle straordinarie proprietà del corpo politico attraverso le quali esso concilia operazioni in apparenza contraddittorie. Infatti tale operazione avviene tramite un'istantanea conversione della Sovranità in Democrazia, cosicché, senza alcun cambiamento percepibile e soltanto per effetto di una nuova relazione di tutti nei confronti di tutti, i cittadini, divenuti Magistrati, passano dagli atti generali agli atti particolari e dalla legge all'esecuzione.

Tale cambiamento di relazione non è affatto una sottigliezza astratta priva di riscontri nella pratica; avviene tutti i giorni nel Parlamento d'Inghilterra, in cui la Camera bassa in certe occasioni si muta in gran Comitato per meglio dibattere i problemi e diventa così, da Corte Sovrana che era poco prima, semplice commissione, in maniera tale che fa poi rapporto a se stessa come camera dei Comuni su ciò che ha appena regolato come gran Comitato e delibera nuovamente, a diverso titolo, circa quello che aveva già deciso con un altro.

Questo è il vantaggio tipico del Governo Democratico, cioè di poter essere stabilito, di fatto, attraverso un semplice atto della volontà generale. In seguito questo Governo provvisorio rimane in carica, se tale è la forma prescelta, oppure stabilisce a nome del Sovrano il Governo prescritto dalla legge; tutto così si trova in regola. Non è possibile istituire il Governo in alcun altro modo legittimo e senza rinunciare ai principi precedentemente fissati.

CAPITOLO 18

Mezzo per prevenire le usurpazioni del governo

Da queste spiegazioni risulta, a conferma del capitolo 16, che l'atto istitutivo del Governo non è affatto un contratto, ma una Legge; che i depositari del potere esecutivo non sono in alcun modo i padroni del popolo, ma suoi funzionari;²⁵⁸ che il popolo può nominarli e destituirli quando vuole; che non si tratta assolutamente per loro di contrattare, ma di obbedire; e che, assumendo le funzioni impostegli dallo Stato, adempiono semplicemente al loro dovere di Cittadini, senza avere per nulla il diritto di discutere sulle condizioni.

Quando perciò avviene che il Popolo istituisce un Governo ereditario, sia monarchico all'interno di una famiglia, sia aristocratico all'interno di una classe di Cittadini, non è affatto un impegno che contrae; si tratta di una forma provvisoria che conferisce all'amministrazione, finché non voglia ordinarla altrimenti.

È vero che questi cambiamenti sono sempre pericolosi e che non bisogna mai toccare il Governo stabilito se non quando diviene incompatibile con il bene pubblico. Ma tale prudenza è una massima di politica e non una regola di diritto:259 lo Stato non è vincolato a lasciare l'autorità civile ai suoi capi più di quanto sia vincolato a lasciare l'autorità militare ai suoi Generali.

È vero anche che non si potrebbe mai eccedere, in simili casi, nel rispettare con la più grande attenzione tutte le formalità richieste per distinguere un atto regolare e legittimo da una sommossa sediziosa e la volontà di tutto un popolo dai clamori di una fazione. Qui soprattutto non si deve concedere al caso odioso260 se non quello che non si può rifiutargli nel pieno rigore del diritto; ed è anche da questo obbligo che il Principe ricava un grande vantaggio per mantenere il suo potere malgrado il popolo, senza che si possa dire che lo ha usurpato, giacché, non usufruendo in apparenza che dei suoi diritti, gli è assai facile ampliarli e impedire, con la scusa della pace pubblica, le assemblee destinate a ristabilire il buon ordine. In tal modo si avvale di un silenzio che egli stesso vieta sia infranto, o delle irregolarità che spinge a commettere, per attribuire a suo favore il consenso di coloro che la paura fa tacere e per punire quanti si azzardano a parlare. È così che i Decemviri, essendo stati in un primo tempo eletti per un anno e poi confermati per un altro anno, cercarono di conservare il loro potere in permanenza, non consentendo più ai comizi di riunirsi. Ed è con questo facile mezzo che tutti i governi del mondo, una volta fatti depositari della forza pubblica, usurpano presto o tardi l'autorità sovrana.261

Le assemblee periodiche di cui ho trattato precedentemente262 sono adatte per prevenire o per ritardare questa sventura, soprattutto quando non necessitano di convocazione formale, perché in tal caso il Principe non potrebbe impedirle senza dichiararsi palesemente trasgressore delle leggi e nemico dello Stato.

L'apertura di tali assemblee, che hanno per solo oggetto il mantenimento del trattato sociale, deve sempre compiersi con due formule che non possono mai essere soppresse e che vanno sottoposte al voto separatamente.

La prima: se è volontà del Sovrano conservare la presente forma di Governo.

La seconda: se è volontà del popolo di lasciarne l'amministrazione a coloro che ne sono attualmente incaricati.

Suppongo qui quello che ritengo di aver dimostrato, vale a dire che non c'è nello Stato alcuna legge fondamentale irrevocabile, nemmeno il patto sociale; perché, se tutti i Cittadini si riunissero in assemblea per rompere questo patto di comune accordo, non si può dubitare che sarebbe rotto con piena legittimità.²⁶³ Grozio²⁶⁴ pensa anche che ciascuno può rinunciare a far parte dello Stato di cui è membro e riprendere la sua libertà naturale e i suoi beni lasciando il paese.^[14] Ora, sarebbe assurdo che tutti i Cittadini riuniti non potessero fare quello che separatamente può fare ciascuno di essi.

[1] È così che a Venezia si dà al collegio il nome di *serenissimo Principe*, anche quando il Doge non vi assiste.

[2] Il Palatino di Posnania, padre del Re di Polonia, Duca di Lorena.

[3] È evidente che il termine *Optimates*, presso gli antichi, non indica i migliori, ma i più potenti.

[4] È molto importante regolamentare attraverso delle leggi la procedura per l'elezione dei magistrati; infatti, lasciandola alla volontà del Principe, non si può evitare di cadere nell'Aristocrazia ereditaria, com'è accaduto alle Repubbliche di Venezia e di Berna. In tal modo la prima è ormai da molto tempo uno Stato dissolto, mentre la seconda si conserva in virtù dell'estrema saggezza del suo Senato; costituisce un'eccezione molto onorevole e molto pericolosa.

[5] Tacit.[o]: hist.[oriae], L. I [cap. 16]. [«Utilissimo e prontissimo criterio di scelta tra il bene e il male è pensare che cosa tu avresti voluto, o non voluto, sotto un altro imperatore» (cito dalla tr. it. di A. Arici, UTET, Torino 1983, p. 37).]

[6] In Civili. [Il Politico: cfr., per es., XXXI, 292 a-293 a.]

[7] Questo non è in contraddizione con quanto ho affermato precedentemente, nel L. II, c. IX, sugli inconvenienti dei grandi Stati. Infatti in quel punto si trattava dell'autorità del Governo sui suoi membri, mentre qui si tratta della sua forza nei confronti dei sudditi. I suoi membri sparsi sul territorio gli servono da punti d'appoggio per agire da lontano sul popolo, ma non ha alcun punto d'appoggio per agire direttamente su questi stessi membri. Così, in un caso, la lunghezza della leva ne fa la debolezza e, nell'altro, la forza.

[8] Si deve giudicare in base allo stesso principio dei secoli che meritano la preferenza per quanto riguarda la prosperità del genere umano. Sono stati eccessivamente ammirati quelli in cui si sono viste fiorire le lettere e le arti, senza però arrivare a penetrare l'oggetto nascosto della loro cultura, senza considerarne le conseguenze dannose, idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset [Tacito, Vita di Giulio Agricola, 21: «e quegli inesperti chiamavano incivilimento quello che faceva parte del loro asservimento». Cito dalla tr. it. di A. Arici, UTET, Torino 1983, p. 653]. Non arriveremo mai a discernere tra le massime contenute nei libri l'interesse grossolano che spinge gli Autori a parlare? Qualsiasi cosa possano affermare, quando, nonostante la sua magnificenza, un paese si spopola non è vero che tutto proceda bene; e non è sufficiente che un poeta abbia una rendita di centomila lire perché il suo secolo sia il migliore di tutti. Bisogna guardare meno alla quiete apparente e alla tranquillità dei capi che al benessere delle nazioni nella loro interezza e, soprattutto, dei ceti più numerosi. La grandine distrugge qualche zona di un paese, ma di rado provoca carestia. Le sommosse, le guerre civili spaventano parecchio i capi, ma non costituiscono le vere sventure dei popoli, che possono anzi godere di una tregua mentre ci si scontra su chi diventerà il loro tiranno. È dalla loro condizione quotidiana che nascono le prosperità e le calamità reali; quando tutto rimane schiacciato sotto il giogo è allora che tutto va in rovina; e i capi, mentre li annientano a loro piacimento, *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* [Vita di Giulio Agricola, 30: «e là dove fanno il deserto, gli danno il nome di pace» (tr. it. cit., p. 663)]. Quando le contese dei Grandi tenevano in agitazione il regno di Francia e il Coadiutore di Parigi [il cardinale di Retz] portava, in Parlamento, un pugnale nella tasca, ciò non impediva che il popolo francese vivesse felice e numeroso in un'onesta e libera agiatezza. In passato la Grecia prosperava nel mezzo delle guerre più crudeli; il sangue vi scorreva a fiotti e tutto il paese abbondava di uomini. Sembrava, afferma Machiavelli, che in mezzo alle uccisioni, alle proscrizioni, alle guerre civili, la nostra Repubblica diventasse più potente; valevano più, a rafforzarla, la virtù dei suoi cittadini, i loro costumi, la loro indipendenza, che non, a indebolirla, tutte le sue divisioni. Un certo grado di agitazione fornisce energia agli animi e ciò che fa prosperare veramente la specie umana è meno la pace che la libertà [Si tratta della libera ricostruzione di un passo del Proemio delle *Istorie fiorentine*, non di una citazione letterale].

[9] La formazione graduale e lo sviluppo della Repubblica di Venezia sulle sue lagune offrono un esempio notevole di questa successione ed è

alquanto sorprendente che dopo più di dodici secoli i Veneziani sembrano essere solo al secondo termine, che cominciò al *Serrar di Consiglio* del 1198 [in realtà del 1297]. Quanto agli antichi Dogi, che gli vengono rimproverati, checché ne possa dire lo *squitinio della libertà veneta* [*Squitinio della libertà veneta*, libello anonimo del 1612], è provato che essi non sono stati in alcun modo loro Sovrani.

Non si mancherà di presentarmi come obiezione la Repubblica Romana, che segui, si dirà, un processo del tutto opposto, passando dalla monarchia all'Aristocrazia e dall'Aristocrazia alla Democrazia. Sono piuttosto lontano dal pensarla in questo modo.

La prima istituzione di Romolo fu un Governo misto, che degenerò rapidamente in Dispotismo. Per motivi particolari lo Stato però in modo prematuro, così come si vede morire un neonato prima che abbia raggiunto l'età d'uomo. L'espulsione dei Tarquini fu la vera epoca della nascita della Repubblica. Ma questa non assunse inizialmente una forma stabile, perché, non abolendo il patriziato, si fecero le cose a metà. Infatti in tal modo, giacché l'Aristocrazia ereditaria, che è la peggiore tra le amministrazioni legittime, rimase in conflitto con la Democrazia, la forma di Governo, costantemente incerta e oscillante, non fu fissata, come ha dimostrato Machiavelli [*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, capp. 2-3], se non con l'istituzione dei Tribuni; allora soltanto si ebbero un vero Governo e un'autentica Democrazia. In effetti in quel periodo il popolo non era soltanto Sovrano, ma anche magistrato e giudice, mentre il Senato costituiva unicamente un tribunale in sottordine con la funzione di temperare o concentrare il Governo; e i Consoli stessi, benché Patrizi, primi Magistrati, Generali con potere assoluto in guerra, erano a Roma semplicemente presidenti del popolo.

A partire da allora si vide il Governo prendere la sua inclinazione naturale e tendere con forza verso l'Aristocrazia. Dal momento che il Patriziato si aboliva quasi da solo, l'Aristocrazia non era più costituita dal corpo dei Patrizi come a Venezia e a Ginevra, ma dal corpo del Senato, composto da Patrizi e Plebei, e anche dal corpo dei Tribuni, quando questi iniziarono ad appropriarsi, usurpandolo, di un potere attivo: perché le parole non cambiano niente delle cose e, quando il popolo ha dei capi che governano per suo conto, qualsiasi nome abbiano questi capi, sempre Aristocrazia è.

Dall'abuso dell'Aristocrazia nacquero le guerre civili e il Triumvirato. Siila, Giulio Cesare, Augusto divennero di fatto dei veri Monarchi e infine sotto il Dispotismo di Tiberio ci fu la dissoluzione dello Stato. La

storia Romana non smentisce quindi il mio principio, ma lo conferma.

[10] *Omnes enim et habentur et dicuntur Tyranni qui potestate utuntur perpetua, in ea Civitate quae libertate usa est.* Corn.[elio] Nep. [ote] in *Miltiad[em]*. [«Sono chiamati tiranni e ritenuti tali tutti coloro che esercitano un potere senza limiti di tempo in una città che già aveva fruito di libere istituzioni» (Libro dei sommi capitani delle nazioni straniere. I: «Milziade», tr. it. in *Opere*, a cura di L. Agnes, UTET, Torino 1977, p. 81)]. È vero che Aristotele Mor: Nicom. L.VIII c. 10 [Etica Nicomachea, Libro VIII, ma cap. 12 (1160 b 1-3)] distingue il Tiranno dal Re in base al principio secondo cui il primo governa per la sua propria utilità e il secondo solamente per l'utilità dei suoi sudditi; ma, oltre al fatto che generalmente tutti gli autori greci hanno preso il termine Tiranno in un altro senso, come appare soprattutto nel Gerone di Senofonte, dalla distinzione di Aristotele discenderebbe che dall'origine del mondo non è esistito ancora un solo Re.

[11] Approssimativamente nel senso che si dà a tale termine nel Parlamento d'Inghilterra. La somiglianza di queste cariche avrebbe messo in contrasto i Consoli e i Tribuni anche se ogni giurisdizione fosse stata sospesa.

[12] Adottare nei paesi freddi il lusso e la mollezza dei popoli orientali significa volersi imporre le loro catene e legarvisi ancora più inestricabilmente di loro.

[13] È ciò che mi ero proposto di fare nel seguito di quest'opera quando, trattando delle relazioni esterne, sarei arrivato a parlare delle confederazioni, argomento del tutto nuovo e i principi del quale sono ancora da fondare.

[14] A condizione, beninteso, che non lo si abbandoni per scansare i propri doveri e per esonerarsi dal servire la patria quando ha bisogno di noi. La fuga sarebbe allora criminale e punibile; non sarebbe più recedere, ma disertare.

LIBRO IV

CAPITOLO 1

La volontà generale è indistruttibile

Fino a quando parecchi uomini riuniti si considerano come un solo corpo, non hanno che una volontà sola, diretta alla comune conservazione e al benessere generale. In tal caso tutti i meccanismi dello Stato sono saldi e semplici, le sue regole chiare e manifeste, non ci sono interessi intricati e contraddittori, il bene comune si mostra ovunque in modo evidente e non richiede se non del buon senso per essere còlto. La pace, l'unione, l'uguaglianza sono contrarie alle sottigliezze politiche. È difficile, proprio a causa della loro genuinità, ingannare gli uomini retti e genuini; le adulazioni, i pretesti raffinati non li impressionano ed essi non sono neppure abbastanza fini da essere imbrogliati. Allorché si vedono, presso il popolo più felice del mondo, dei gruppi di contadini trattare gli affari dello Stato sotto una quercia e agire sempre con saggezza, ci si può impedire di disprezzare le raffinatezze delle altre nazioni, che si rendono famose e spregevoli con tanti artifici e misteri?²⁶⁵

A uno Stato governato in tal modo sono necessarie pochissime Leggi²⁶⁶

e, man mano che si presenta la necessità di promulgarne di nuove, questa necessità è riconosciuta da tutti. Il primo che le propone non fa che rendere manifesto quanto tutti hanno già percepito e non c'è bisogno né di macchinazioni né di oratoria per far passare in legge ciò che ciascuno ha già deciso di fare appena sarà certo che gli altri lo faranno come lui.

Quello che inganna i grandi ragionatori è che, vedendo solo Stati mal costituiti fin dalla loro origine, sono colpiti dall'impossibilità di mantenervi una simile organizzazione politica.²⁶⁷

Essi sorridono nell'immaginare tutte le sciocchezze con cui un impostore abile, un oratore insinuante, potrebbe raggirare il popolo di Parigi e di Londra. Non sanno che Cromwell sarebbe stato messo in carcere dal popolo di Berna e il Duca di Beaufort in una casa di correzione dai Ginevrini.²⁶⁸

Ma nel momento in cui il legame sociale inizia ad allentarsi e lo Stato a indebolirsi, quando gli interessi particolari cominciano a farsi sentire e le piccole società cominciano a influire sulla grande,²⁶⁹

allora l'interesse comune si guasta e trova oppositori, l'unanimità non domina più nelle votazioni, la volontà generale non è più la volontà di tutti; nascono contrasti, discussioni e anche il parere migliore non è approvato senza controversie.²⁷⁰

Infine quando lo Stato, vicino alla sua fine, non sussiste più se non in una forma fittizia e vuota, quando il legame sociale è infranto in tutti gli animi, quando il più meschino interesse si abbellisce sfacciatamente con il sacro nome di bene pubblico, allora la volontà generale diviene muta; tutti, guidati da motivi segreti, non esprimono più i loro pareri come Cittadini, quasi che lo Stato non fosse mai esistito, e si fanno passare ingannevolmente, con il nome di Leggi, decreti iniqui, i quali non hanno altro obiettivo che l'interesse particolare.

Segue da ciò che la volontà generale sia annientata o corrotta? No: è sempre costante, inalterabile e pura, ma è subordinata ad altre che prevalgono su di essa.²⁷¹ Ciascuno, separando il suo interesse dall'interesse comune, vede bene che non può separarlo del tutto; ma la parte del male collettivo che subisce anche lui gli pare nulla confrontata al bene esclusivo che pretende di ottenere per sé.²⁷² Se si prescinde da questo bene particolare, egli vuole il bene generale per il suo proprio interesse²⁷³ con altrettanta forza di ogni altro. Anche nel vendere il suo voto per denaro non annienta in se stesso la volontà generale, ma la elude. L'errore che compie consiste nel cambiare i termini del problema e nel rispondere una cosa diversa da quella che gli viene chiesta. In tal modo, invece di dire attraverso il suo voto: *torna a vantaggio dello Stato*, egli dice: *torna a vantaggio di quella tal persona o di quel tal partito che quel tal parere o quell'altro sia approvato*. Così la legge dell'ordine pubblico nelle assemblee non è tanto di mantenervi la volontà generale, quanto di far sì che venga sempre interrogata e che risponda sempre.

Avrei a questo punto molte riflessioni da fare riguardo al semplice diritto di votare in ogni atto di sovranità, diritto che nulla può togliere ai

Cittadini, e su quello di dare il proprio parere, di fare proposte, di giudicare, discutere, che il Governo ha sempre grande cura di riservare solo ai suoi membri;²⁷⁴ ma tale importante materia richiederebbe un trattato a parte e non posso esporre tutto in questo.

CAPITOLO 2

I suffragi

Si capisce dal capitolo precedente che la maniera in cui vengono trattati gli affari generali può offrire un indizio sufficientemente sicuro dello stato in cui versano i costumi e il benessere del corpo politico. Più l'accordo regna nelle assemblee, cioè più i pareri sono vicini all'unanimità, più anche la volontà generale è dominante;²⁷⁵ ma i lunghi dibattiti, i dissidi, il subbuglio, manifestano la prevalenza degli interessi particolari e il declino dello Stato.

Questo sembra meno evidente quando due o più ordini rientrano nella costituzione, come avvenne a Roma con i Patrizi e i Plebei, i cui conflitti turbarono sovente i comizi anche nei tempi più belli della Repubblica. Ma tale eccezione è più apparente che reale, giacché in tal caso, a motivo del difetto che inerisce al corpo politico, vi sono per così dire due Stati in uno; ciò che non è vero riguardo ai due considerati insieme è vero riguardo a ciascuno preso separatamente. E in effetti, anche nei periodi più tempestosi, i plebisciti del popolo, quando il Senato non vi interferiva, procedevano sempre tranquillamente e a grande maggioranza di voti; avendo i Cittadini un solo interesse, il popolo aveva una sola volontà.

L'unanimità ritorna al punto opposto del circolo. È la condizione in cui i cittadini, caduti in servitù, non hanno più né libertà né volontà. A questo punto la paura e l'adulazione trasformano i suffragi in acclamazioni; non si delibera più, si grida in segno di adorazione o di maledizione. Questa era la meschina maniera di dare il proprio parere in Senato sotto gli Imperatori. Qualche volta ciò si svolgeva con delle precauzioni ridicole; Tacito²⁷⁶ narra che, sotto Ottone, i Senatori, sommergendo di insulti Vitellio, si ingegnavano contemporaneamente per fare uno spaventoso fracasso, affinché, se per caso quest'ultimo fosse divenuto il padrone, non potesse sapere ciò che ciascuno di essi aveva detto.

Da queste diverse considerazioni emergono i principi in base ai quali si deve disciplinare la procedura per contare i voti e per confrontare i pareri, secondo che la volontà generale risulti più o meno facile da conoscere e lo Stato più meno in declino.

C'è una sola legge che, per sua natura, richiede un consenso unanime: è il patto sociale, perché l'associazione civile è l'atto più volontario che esista.²⁷⁷ Essendo ogni uomo nato libero e padrone di se stesso, nessuno può, qualsiasi sia il pretesto, assoggettarlo senza suo consenso.²⁷⁸ Stabilire che il figlio di una schiava nasce schiavo equivale a stabilire che non nasce uomo.²⁷⁹

Se, dunque, al momento del patto sociale ci sono alcuni che si oppongono, la loro opposizione non invalida il contratto, ma impedisce solo che essi vi siano inclusi: sono come stranieri in mezzo ai Cittadini. Quando lo Stato è costituito il consenso si manifesta nel fatto di risiedervi: abitare il territorio vuol dire accettare di sottomettersi alla sovranità.^[1]

Al di fuori di questo contratto originario il voto della maggioranza obbliga sempre tutti gli altri: è una conseguenza del contratto stesso.²⁸⁰ Ma si chiede come può un uomo essere libero se è costretto a uniformarsi a delle volontà che non sono le sue. Come chi si oppone può essere libero e sottoposto a leggi cui non ha dato il suo consenso?

Rispondo che la domanda è mal posta. Il Cittadino consente a tutte le leggi, anche a quelle approvate malgrado la sua volontà contraria e anche a quelle che lo puniscono quando osa violarne qualcuna. La volontà costante di tutti i membri dello Stato è la volontà generale; è per suo tramite che sono cittadini e liberi.^[2] Nel momento in cui si propone una legge nell'assemblea del Popolo ciò che si domanda ad essi non è, a rigore, se approvano o respingono la proposta, ma se è conforme o meno alla volontà generale, che è la loro volontà; ciascuno, con il suo voto, esprime il proprio parere su questo e dal calcolo dei voti si trae la dichiarazione della volontà generale. Quando dunque prevale il parere contrario al mio, ciò prova soltanto che mi ero sbagliato e che ciò che ritenevo essere la volontà generale non lo era. Se il mio parere particolare fosse risultato vincente, avrei fatto una cosa differente da quella che volevo; è in quel caso che non sarei stato libero.

Questo suppone, è vero, che tutti i caratteri della volontà generale sono ancora nella maggioranza: quando cessano di esserci, qualunque scelta venga compiuta, non c'è più libertà.²⁸¹

Facendo vedere in precedenza come delle volontà particolari prendono il posto della volontà generale nelle deliberazioni pubbliche ho indicato a sufficienza i mezzi che si possono usare per prevenire tale abuso;²⁸² ne parlerò ancora più avanti. A proposito del numero proporzionale dei voti per dichiarare tale volontà, ho anche fornito i principi in base ai quali lo si può determinare. La differenza di un solo voto infrange l'uguaglianza, un solo oppositore infrange l'unanimità; ma tra l'unanimità e l'uguaglianza esistono parecchie differenti partizioni riferendosi alle quali si può fissare questo numero a seconda della condizione e dei bisogni del corpo politico.

Due principi generali possono servire a regolare tali rapporti: il primo è che, più le deliberazioni sono rilevanti e gravi, più il parere che prevale deve accostarsi all'unanimità; il secondo che, più la questione affrontata richiede rapidità, più si deve ridurre la differenza prescritta tra maggioranza e minoranza; nelle deliberazioni che bisogna prendere immediatamente dev'essere sufficiente lo scarto di un solo voto. Il primo di questi principi sembra più adatto alle leggi, il secondo agli affari di governo.²⁸³ Comunque sia, è sulla base della loro combinazione che vanno stabiliti i rapporti più adatti che si possono applicare alla maggioranza per decidere.

CAPITOLO 3

Le elezioni

Per quanto riguarda le elezioni del Principe e dei Magistrati, che sono, come ho già detto,²⁸⁴ degli atti complessi, ci sono due vie per procedere, vale a dire la scelta e il sorteggio. L'una e l'altra sono state impiegate in diverse Repubbliche e si può vedere ancora un complicatissimo miscuglio delle due nell'elezione del Doge di Venezia.

L'elezione tramite il sorteggio, afferma Montesquieu, è tipica della natura della Democrazia. Ne convengo, ma in che senso? La sorte, egli continua, è un modo di elezione che non scontenta nessuno; lascia a ogni Cittadino una ragionevole speranza di servire la patria.²⁸⁵ Ma queste non sono ragioni.

Se si tiene presente che l'elezione dei capi è una funzione del Governo e non della Sovranità,²⁸⁶ si comprenderà perché il metodo del sorteggio è più confacente alla natura della Democrazia, in cui l'amministrazione è

tanto migliore quanto meno i suoi atti sono moltiplicati.

In ogni vera Democrazia la magistratura non è un vantaggio, ma un incarico gravoso²⁸⁷ che non si può, secondo giustizia, imporre a un individuo piuttosto che a un altro. Solamente la legge può imporre tale incarico a colui sul quale cadrà la sorte; infatti, essendo allora la condizione uguale per tutti e non dipendendo la scelta da alcuna volontà umana, non avviene alcuna applicazione particolare che alteri l'universalità della legge.

Nell'Aristocrazia il Principe sceglie il Principe,²⁸⁸ il Governo si mantiene da sé ed è qui che i suffragi risultano ben situati.

L'esempio dell'elezione del Doge di Venezia, lungi dal confutarla, convalida questa distinzione: tale forma composta conviene in un Governo misto. Infatti è un errore prendere il Governo di Venezia per una vera Aristocrazia. È vero che là il popolo non ha alcuna parte nel Governo, ma la nobiltà è essa stessa popolo. Una moltitudine di poveri Barnabotti²⁸⁹ non si accostò mai ad alcuna magistratura e non ha, della sua nobiltà, che il vano titolo di Eccellenza e il diritto di assistere al gran Consiglio. Gli illustri membri di questo gran Consiglio, che è numeroso quanto il nostro Consiglio generale a Ginevra, non possiedono privilegi maggiori di quelli dei nostri semplici Cittadini. Lasciando da parte l'estrema differenza tra le due Repubbliche, è certo che la borghesia di Ginevra equivale esattamente al Patriziato Veneziano; i nostri nativi e abitanti equivalgono ai Cittadini e al Popolo di Venezia, mentre i nostri contadini equivalgono ai sudditi di terraferma. Infine, in qualsiasi modo si consideri questa Repubblica, se si prescinde dalla sua estensione, il suo Governo non è più aristocratico del nostro. Tutta la differenza consiste nel fatto che, non avendo alcun capo a vita, noi non abbiamo lo stesso bisogno di ricorrere al sorteggio.

Le elezioni per sorteggio darebbero luogo a pochi inconvenienti in una vera Democrazia, nella quale, dominando una totale uguaglianza tanto nei costumi e nelle capacità quanto nelle regole di condotta e nelle fortune, la scelta diverrebbe quasi indifferente. Ma ho già detto che vere Democrazie non esistono affatto.²⁹⁰

Quando la scelta e il sorteggio sono mescolati, la prima va usata per ricoprire i posti che esigono delle attitudini specifiche, come le funzioni militari, mentre la seconda è adatta per quei posti nei quali sono sufficienti il buon senso, la giustizia, la probità, come le cariche giudiziarie; e ciò perché in uno stato ben costituito tali qualità sono comuni a tutti Cittadini.

Né la sorte né i suffragi hanno alcuno spazio nel Governo monarchico. Poiché il Monarca è di diritto il solo Principe e Magistrato unico, la scelta dei suoi luogotenenti spetta esclusivamente a lui. Quando l'abate di Saint-Pierre proponeva di moltiplicare i Consigli del Re di Francia e di eleggerne i membri tramite scrutinio²⁹¹ non capiva che stava proponendo di mutare la forma di Governo.

Dovrei ancora parlare del modo di esprimere e di raccogliere i voti nell'assemblea del popolo; ma forse la storia dell'organizzazione politica Romana spiegherà a questo proposito in modo più chiaro tutti i principi che potrei fissare. Non è indegno di un lettore accorto vedere un po' in dettaglio come si trattavano gli affari pubblici e privati in un consiglio di duecentomila uomini.

CAPITOLO 4

*I comizi romani*²⁹²

Non possediamo alcun documento sufficientemente certo sui primi tempi di Roma; è anche molto verosimile che la maggior parte delle cose che se ne riportano siano delle favole;^[3] e in genere la parte più istruttiva degli annali dei popoli, cioè la storia della loro originaria istituzione, è quella che più ci manca.²⁹³ L'esperienza c'insegna tutti i giorni da quali cause derivano le rivoluzioni degli imperi; ma, poiché di popoli non se ne formano più,²⁹⁴ non ci restano che delle congetture per spiegare come si sono formati.

Le usanze che si trovano stabilite attestano perlomeno che ci fu una loro origine. Tra le tradizioni risalenti a queste origini quelle che le più grandi autorità sostengono e che le più forti ragioni confermano vanno accolte come le più certe. Ecco i principi che mi sono sforzato di seguire ricercando il modo in cui esercitava il suo potere supremo il popolo più libero e più potente della terra.

Dopo la fondazione di Roma la Repubblica nascente, vale a dire l'esercito del fondatore, composto di Albani, di Sabini e di stranieri, fu divisa in tre classi che, a partire da tale divisione, presero il nome di *Tribù*.²⁹⁵ Ciascuna di queste Tribù fu suddivisa in dieci Curie e ciascuna Curia in Decurie; alla loro testa furono posti dei capi chiamati *Curioni* e *Decurioni*.

Inoltre si prese da ogni Tribù un corpo di cento uomini a cavallo o

Cavalieri, chiamato Centuria; dal che si vede che tali divisioni, scarsamente necessarie in un borgo, non erano al principio che di carattere militare. Ma sembra che un istinto di grandezza spingesse la piccola città di Roma a darsi anticipatamente un'organizzazione conveniente alla capitale del mondo.

Da questa prima divisione si originò ben presto un inconveniente. Consisteva nel fatto che, rimanendo costantemente le Tribù degli Albani[4] e dei Sabini[5] nel medesimo stato, mentre quella degli stranieri[6] continuava ad aumentare per il loro incessante afflusso, quest'ultima non tardò a sorpassare le altre due. Il rimedio trovato da Servio per tale pericoloso abuso fu di cambiare la divisione e di sostituire a quella per razza, che egli sopprime, un'altra, tratta dai luoghi della città che ciascuna tribù occupava. Al posto di tre Tribù ne creò quattro, ognuna delle quali occupava uno dei colli di Roma, portandone il nome. In questo modo, ponendo rimedio alla disuguaglianza esistente, la prevenne anche per l'avvenire e, affinché tale divisione non fosse unicamente di luoghi ma anche di uomini, vietò agli abitanti di un quartiere di passare in un altro, ciò che impedì alle razze di mescolarsi.

Raddoppiò anche le tre antiche centurie di Cavalleria e ve ne aggiunse altre dodici, ma sempre con gli antichi nomi; strumento semplice e accorto attraverso il quale arrivò a distinguere il corpo dei Cavalieri da quello del Popolo senza provocare malcontento in quest'ultimo.

A queste quattro Tribù urbane Servio ne aggiunse altre quindici, denominate Tribù rustiche, perché erano costituite dagli abitanti della campagna, divisi in altrettanti ambiti territoriali. In seguito se ne composero altrettante di nuove e il Popolo romano si trovò infine diviso in trentacinque Tribù, numero che restò poi invariato sino alla fine della Repubblica.

Da questa distinzione fra Tribù della Città e Tribù della campagna risultò un effetto degno di essere sottolineato, perché non ne esiste assolutamente altro esempio e perché Roma le dovette sia il mantenimento dei suoi costumi, sia l'accrescimento del suo impero. Si potrebbe ritenere che le Tribù urbane si arrogassero ben presto il potere e gli onori e non tardassero a svilire le Tribù rustiche; in realtà avvenne tutto il contrario. È noto il piacere dei primi Romani per la vita campestre. Gli proveniva dal saggio fondatore, che unì alla libertà le occupazioni agricole e militari, mentre relegò, per così dire, in città le arti, i mestieri, i raggi, le ricchezze e la schiavitù.

Così, dato che gli uomini più illustri di Roma vivevano in campagna e

coltivavano la terra, si creò l'abitudine di cercare soltanto lì i sostegni della Repubblica. Poiché tale condizione era quella dei più degni Patrizi, venne onorata da tutti: la vita semplice e laboriosa degli abitanti della campagna fu preferita a quella oziosa e molle dei Borghesi di Roma; e un uomo che in città sarebbe stato solo un infelice proletario, come lavoratore dei campi divenne un Cittadino degno di rispetto. Non è senza ragione, affermava Varrone,²⁹⁶ che i nostri nobili antenati collocarono nel Villaggio il vivaio di quei forti e valorosi uomini che li difendevano in tempo di guerra e li nutrivano in tempo di pace. Plinio²⁹⁷ afferma con chiarezza che le Tribù rustiche erano onorate a motivo degli uomini da cui erano composte, mentre venivano trasferiti alle tribù urbane, come segno di ignominia, gli uomini vili che si intendeva privare dell'onore. Il Sabino Appio Claudio, essendo venuto a risiedere in Roma, vi fu colmato di onori e venne iscritto in una Tribù rustica che assunse in seguito il nome della sua famiglia. Infine gli schiavi affrancati entravano tutti nelle Tribù urbane, mai in quelle rustiche; e non c'è in tutta la storia della Repubblica un solo esempio di uno di questi schiavi che sia pervenuto ad alcuna magistratura, pur dopo essere divenuto Cittadino.

Tale principio era eccellente, ma fu spinto tanto oltre che ne derivò alla fine un cambiamento e certamente un abuso nell'organizzazione politica.

Innanzitutto i Censori, dopo essersi arrogati per molto tempo il diritto di trasferire a loro arbitrio i cittadini da una Tribù all'altra, concessero alla maggior parte di farsi iscrivere in quella di loro gradimento; concessione che certamente non serviva a nulla e che eliminava una delle grandi risorse della Censura. In più, dato che i Grandi e i potenti si facevano tutti iscrivere nelle Tribù rustiche, mentre gli schiavi affrancati, divenuti Cittadini, restavano con la plebaglia in quelle della città, le Tribù in generale non ebbero più né luogo né territorio, ma tutte si trovarono talmente mischiate che era impossibile riconoscere i membri di ciascuna se non attraverso i registri, cosicché l'idea legata al termine *Tribù* passò dal significato connesso al luogo a quello connesso alla persona o, meglio, divenne quasi una chimera.

Accadde inoltre che le Tribù urbane, trovandosi in posizione più agevole, vennero a essere spesso le più forti nei comizi e vendettero lo Stato a coloro che accondiscendevano ad acquistare i suffragi della feccia che le costituiva.

Per quanto riguarda le Curie, avendone il fondatore istituite dieci in ciascuna Tribù, tutto il popolo romano allora contenuto entro le mura

della città si trovò composto di trenta Curie, ciascuna delle quali aveva i suoi templi, i suoi Dei, i suoi funzionari, i suoi sacerdoti, le sue feste chiamate *compitalia*, simili ai *Paganalia* creati in seguito nelle tribù rustiche.

In occasione della nuova divisione di Servio, dato che non si poteva ripartire ugualmente questo numero di trenta nelle quattro Tribù, egli non vi volle apportare alcun cambiamento e le Curie indipendenti dalle Tribù divennero un'altra ripartizione degli abitanti di Roma. Ma non si parlò più di Curie né nelle Tribù rustiche né nel popolo che le componeva, perché, essendo le Tribù diventate un'istituzione puramente civile ed essendo stata introdotta un'altra disciplina per la leva delle truppe, le divisioni militari di Romolo finirono per essere superflue. Così, sebbene ogni Cittadino fosse iscritto in una Tribù, poco ci mancava che nessuno lo fosse in una Curia.

Servio realizzò anche una terza divisione, che non aveva alcuna relazione con le due precedenti e che divenne, per i suoi effetti, la più importante di tutte. Distribuí tutto il popolo romano in sei classi, che non distinse né in base al luogo né in base agli uomini, ma in base ai beni, cosicché le prime classi erano costituite dai ricchi, le ultime dai poveri e quelle in mezzo da coloro che godevano di un patrimonio medio. Queste sei classi erano ripartite in 193 altri corpi, chiamati centurie; e tali corpi erano distribuiti in modo tale che la prima classe ne comprendeva da sola più della metà, mentre l'ultima ne formava uno soltanto. Si verificò così che la Classe meno numerosa in uomini lo era di più in centurie e che l'ultima classe nella sua interezza non veniva conteggiata che come un'unica suddivisione, per quanto abbracciasse da sola più della metà degli abitanti di Roma.

Affinché il popolo afferrasse meno le conseguenze di quest'ultimo assetto Servio finse di dargli un aspetto militare: inserì nella seconda classe due centurie di armaioli e nella quarta due di carpentieri di guerra. In ogni Classe, eccettuata l'ultima, distinse i giovani dai vecchi, cioè quelli che avevano l'obbligo di portare le armi e quelli che a causa della loro età ne erano esentati dalla legge; tale distinzione, più che quella riguardante i beni, fece nascere la necessità di ripetere spesso il censimento o conteggio. Infine volle che l'assemblea si tenesse nel campo di Marte e che tutti coloro che erano in età di prestare il servizio militare vi intervenissero con le loro armi.

Il motivo per cui non seguì, nell'ultima classe, questa stessa divisione tra giovani e vecchi sta nel fatto che alla plebaglia da cui era composta

non si concedeva l'onore di portare le armi per la patria; bisognava avere dei focolari per ottenere il diritto di difenderli e, in quegli innumerevoli branchi di pezzenti di cui brillano oggi le armate dei Re, non ce n'è forse uno solo che non sarebbe stato espulso con disprezzo da una coorte romana, quando i soldati erano i difensori della libertà.

Si distinsero tuttavia, anche nell'ultima classe, i *proletari* da coloro che venivano detti *capite censi*. I primi, non ridotti completamente in povertà, fornivano almeno dei Cittadini allo Stato e qualche volta, in caso di pressante bisogno, anche dei soldati. Riguardo a coloro che non avevano nulla del tutto e che si potevano censire solo per teste, non erano per niente considerati e Mario fu il primo che si degnò di arruolarli.

Senza decidere qui se questa terza suddivisione fosse buona o cattiva in se stessa, credo di poter asserire che non c'erano se non i costumi semplici dei primi Romani, il loro disinteresse, il loro piacere per l'agricoltura, il loro disprezzo per il commercio e per la bramosia del guadagno, che potessero renderla attuabile. Dove sta il popolo moderno presso il quale l'insaziabile avidità, lo spirito inquieto, l'intrigo, i continui spostamenti, gli ininterrotti cambiamenti di condizione economica, possano far durare un siffatto apparato per vent'anni senza mettere sotto sopra tutto lo Stato? Bisogna anche sottolineare che i costumi e la censura, più forti di questa istituzione, ne corressero a Roma le carenze e che qualche ricco fu confinato nella classe dei poveri per aver eccessivamente esibito la sua ricchezza.

Da tutto questo si può comprendere facilmente perché non si fa quasi mai menzione che di cinque classi, benché ce ne fossero in realtà sei. La sesta, in quanto non forniva né soldati all'esercito né votanti al campo di Marte e in quanto non svolgeva quasi alcuna funzione nella Repubblica, veniva di rado conteggiata per qualcosa.

Tali furono le differenti divisioni del popolo Romano. Esaminiamo adesso l'effetto che producevano nelle assemblee.²⁹⁸ Queste assemblee, legittimamente convocate, si chiamavano *Comizi*; venivano tenute di solito nella piazza di Roma o al campo di Marte [7] e si distinguevano in Comizi per Curie, Comizi per Centurie e Comizi per Tribù, secondo quella di queste tre forme sulla base della quale erano ordinate. I comizi per Curie erano un'istituzione di Romolo, quelli per Centurie di Servio, quelli per Tribù dei Tribuni del popolo. Nessuna legge riceveva la sanzione, nessun magistrato veniva eletto se non nei Comizi e, giacché non c'era alcun Cittadino che non fosse iscritto in una Curia, in una

Centuria o in una Tribù, ne deriva che nessun Cittadino era escluso dal diritto di voto e che il Popolo Romano era veramente Sovrano di diritto e di fatto.

Perché i Comizi fossero riuniti dunque in modo legittimo e perché quanto vi si eseguiva avesse forza di legge erano indispensabili tre condizioni: la prima che il corpo o il Magistrato che li convocava avesse l'autorità necessaria; la seconda che l'assemblea si svolgesse in uno dei giorni consentiti dalla legge; la terza che gli àuguri fossero favorevoli.

La ragione della prima regola non ha bisogno di spiegazioni. La seconda riguarda un problema di buona organizzazione politica: così non era consentito tenere i Comizi nei giorni festivi e di mercato, quando la gente di campagna, venendo a Roma per i propri affari, non aveva il tempo di passare la giornata nella piazza pubblica. Con la terza il Senato frenava un popolo fiero e irrequieto, anche temperando a proposito l'ardore dei Tribuni sediziosi; ma questi escogitarono più di un mezzo per sottrarsi a tale ostacolo.

Le Leggi e l'elezione dei capi non erano i soli punti sottoposti al giudizio dei Comizi; dal momento che il popolo romano aveva usurpato le più importanti funzioni di Governo, si può dire che il destino dell'Europa era stabilito nelle sue assemblee. Tale varietà di argomenti dava luogo alle diverse forme che assumevano queste assemblee, secondo le materie su cui il popolo si doveva pronunciare.

Per giudicare di queste diverse forme basta paragonarle. Romolo, istituendo le Curie, aveva come obiettivo di frenare il Senato per mezzo del Popolo e il Popolo per mezzo del Senato, dominando ugualmente su tutti. Conferì dunque al popolo, con tale assetto, tutta l'autorità del numero per bilanciare quella della potenza e delle ricchezze, lasciata ai Patrizi. Ma, conformemente allo spirito della Monarchia, concesse ciò nondimeno più vantaggio ai Patrizi grazie all'influenza dei loro Clienti sulla maggioranza dei suffragi. Quest'ammirevole istituzione dei Patroni e dei Clienti costituì un capolavoro di politica e di umanità, senza il quale il Patriziato, così avverso allo spirito della Repubblica, non avrebbe potuto sussistere. Soltanto Roma ha avuto l'onore di dare al mondo un così bell'esempio, dal quale non derivò mai alcun abuso e che, malgrado ciò, non è mai stato seguito.

Poiché questa medesima forma delle Curie sopravvisse sotto i Re fino a Servio e poiché il regno dell'ultimo Tarquinio fu considerato del tutto illegittimo, ciò fece generalmente distinguere le leggi regie con il nome di *leges curiatae*.

Durante la Repubblica le Curie, sempre circoscritte alle quattro Tribù urbane e non includendo più che la plebaglia di Roma, non potevano convenire né al Senato, che era alla testa dei Patrizi, né ai Tribuni che, sebbene plebei, erano alla testa dei cittadini benestanti. Caddero dunque in discredito e il degrado di esse fu tale che i loro trenta Littori riuniti facevano ciò che avrebbero dovuto fare i comizi per Curie.

La divisione per Centurie risultava così favorevole all'Aristocrazia che a prima vista non si comprende come il Senato non prevalesse sempre nei Comizi che portavano questo nome e nei quali venivano eletti i Consoli, i Censori e gli altri Magistrati curuli. In effetti, poiché delle centonovantatré Centurie che formavano le sei Classi di tutto il Popolo romano la prima Classe ne comprendeva novantotto e poiché i voti si conteggiavano unicamente per Centurie, questa sola prima Classe predominava come numero di voti su tutte le altre. Quando tutte queste Centurie si trovavano d'accordo non si continuava neppure a raccogliere i suffragi: quello che aveva deciso la minoranza passava come decisione della moltitudine e si può dire che nei Comizi per Centurie le questioni si risolvevano secondo la maggioranza degli scudi molto più che secondo quella dei voti.

Ma questa grandissima autorità veniva attenuata mediante due strumenti. In primo luogo, giacché i Tribuni ordinariamente e sempre un gran numero di Plebei facevano parte della classe dei ricchi, bilanciavano l'influenza dei Patrizi in questa prima classe.

Il secondo strumento consisteva in ciò: invece di far votare subito le centurie secondo il loro ordine, la qual cosa avrebbe fatto sempre iniziare dalla prima, se ne estraeva una a sorte e questa^[8] procedeva da sola all'elezione; successivamente tutte le Centurie, convocate in un altro giorno secondo il loro rango sociale, ripetevano la stessa elezione e di solito ne confermavano l'esito. Si toglieva così l'autorità dell'esempio al rango sociale per conferirla alla sorte, secondo il principio della Democrazia.²⁹⁹

Da tale consuetudine risultava pure un altro vantaggio ed era che i Cittadini della campagna avevano il tempo, tra le due elezioni, di informarsi circa il merito del candidato provvisoriamente nominato, così da poter dare il loro voto solo con cognizione di causa. Ma, con la scusa della rapidità, si arrivò infine ad abolire tale consuetudine e le due elezioni si effettuarono nello stesso giorno.

I Comizi tributi costituivano propriamente il Consiglio del popolo romano. Erano convocati soltanto dai Tribuni; i Tribuni vi erano eletti e

vi facevano passare i loro plebisciti. Non solo il Senato non aveva alcun ruolo in essi, ma neppure il diritto di assistervi; costretti a obbedire a delle leggi che non avevano potuto votare, i Senatori erano da questo punto di vista meno liberi degli ultimi Cittadini. Tale ingiustizia era totalmente incompresa e bastava da sola a invalidare i decreti di un corpo nel quale non tutti i membri di diritto erano ammessi. Quando pure tutti i Patrizi avessero partecipato a questi Comizi in base al diritto che ne avevano come Cittadini, dal momento che lo avrebbero fatto semplicemente come singoli, la loro influenza sarebbe stata nulla su una forma di votazione che avveniva per testa e nella quale il più piccolo proletario deteneva tanto potere quanto il Principe del Senato.

Si capisce dunque che queste diverse partizioni, al di là dell'ordine che ne risultava per raccogliere i suffragi di un Popolo così grande, non si riducevano a delle forme per se stesse indifferenti, ma ciascuna aveva degli effetti diversi a seconda degli obiettivi che la facevano preferire.

Senza entrare a tal proposito in più prolissi dettagli consegue dai chiarimenti precedenti che i Comizi tributi erano i più favorevoli al Governo popolare e i Comizi centuriati all'Aristocrazia. Per quanto riguarda i Comizi curiati, in cui la plebaglia di Roma formava da sola la maggioranza, dato che servivano esclusivamente a favorire la tirannia e i progetti dannosi, caddero inevitabilmente in discredito, visto che gli stessi fautori di sedizioni evitavano di usare un mezzo che portava troppo allo scoperto i loro programmi. È certo che tutta la maestà del Popolo Romano si trovava unicamente nei Comizi centuriati, i quali erano i soli completi, in considerazione del fatto che nei Comizi per Curie mancavano le Tribù rustiche e nei Comizi per Tribù il Senato e i Patrizi.

Quanto alla maniera di raccogliere i suffragi, essa era presso i primi Romani così semplice quanto lo erano i loro costumi, pur se meno semplice che a Sparta.³⁰⁰ Ciascuno dava il suo voto ad alta voce e un cancelliere li registrava man mano; la maggioranza dei voti in ciascuna Tribù determinava il suffragio della Tribù, la maggioranza dei voti tra le Tribù determinava il suffragio del popolo; e lo stesso avveniva per le Curie e per le Centurie.³⁰¹ Questa pratica funzionava bene finché l'onestà dominava tra i Cittadini e finché ciascuno aveva vergogna di dare pubblicamente il suo voto a un parere ingiusto o a un soggetto indegno; ma quando il popolo si coruppe e si cominciò a comperare i voti convenne iniziare a darli in segreto per trattenere i compratori con la diffidenza e offrire ai bricconi il modo per non essere traditori.

So che Cicerone disapprova questo cambiamento e che imputa ad

esso, in parte, la rovina della Repubblica. Ma, sebbene avverta il peso che deve avere in questo caso l'autorità di Cicerone,³⁰² non posso essere del suo parere. Ritengo invece che per non aver introdotto abbastanza cambiamenti di questo genere si accelerò la rovina dello Stato. Come il sistema di vita delle persone sane non è adatto ai malati, così non si deve pretendere di governare un popolo corrotto con le stesse Leggi che sono adatte a un popolo buono. Niente dimostra meglio questo principio quanto la durata della Repubblica di Venezia, il cui simulacro esiste ancora soltanto perché le sue leggi non si addicono che a uomini malvagi.

Vennero dunque distribuite ai Cittadini delle tavolette mediante le quali ciascuno poteva votare senza che si sapesse qual era il suo parere. Si fissarono anche delle nuove procedure per la raccolta delle tavolette, il conteggio dei voti, il confronto dei numeri, etc. Il che non impedì tuttavia che la fedeltà dei funzionari incaricati di queste mansioni^[9] fosse sovente occasione di sospetto. Si fecero infine, per impedire i brogli e il traffico dei voti, degli Editti, il gran numero dei quali ne dimostra l'inutilità.

Verso gli ultimi tempi si era sovente costretti a utilizzare espedienti straordinari per sopperire all'insufficienza delle leggi. A volte si fingevano dei prodigi, ma questo mezzo, che poteva impressionare il popolo, non impressionava chi lo governava; a volte si convocava d'improvviso un'assemblea prima che i candidati avessero avuto il tempo di fare i loro maneggi; a volte si consumava tutta una seduta a parlare quando si vedeva che il popolo, ormai convinto, era pronto a prendere una cattiva decisione. Ma alla fine l'ambizione sfuggì a ogni freno; e ciò che ha dell'incredibile è il fatto che in mezzo a tanti abusi questo popolo immenso, in virtù dei suoi antichi regolamenti, non ometteva di eleggere i Magistrati, di approvare le leggi, di giudicare le cause, di curare gli affari privati e pubblici, quasi con la stessa facilità con cui avrebbe potuto agire il Senato stesso.

CAPITOLO 5

Il Tribunato

Quando non si può realizzare un'esatta proporzione tra le parti costitutive dello Stato o quando cause indistruttibili alterano

incessantemente i rapporti tra di esse, allora si istituisce una magistratura particolare che non fa corpo con le altre, che ricolloca ciascun termine nella sua giusta relazione con il resto e che introduce un legame o un termine medio, sia tra il Principe e il Popolo, sia tra il Principe e il Sovrano, sia tra entrambe le parti contemporaneamente, se è necessario.³⁰³

Questo corpo, cui darò il nome di *Tribunato*, è deputato a conservare le leggi e il potere legislativo. Serve ora a proteggere il Sovrano contro il Governo, come facevano a Roma i Tribuni del popolo; ora a sostenere il Governo contro il Popolo, come fa attualmente a Venezia il consiglio dei Dieci; ora a conservare l'equilibrio tra una parte e l'altra, come facevano gli Efori a Sparta.

Il Tribunato non è in alcun modo una parte costitutiva del corpo politico e non deve avere alcuna parte del potere legislativo né del potere esecutivo; ma proprio questo fa sì che il suo sia più grande, perché, se non può fare nulla, può impedire tutto. In quanto difensore delle leggi, è più sacro e più rispettato del Principe, che le rende esecutive, e del Sovrano, che le fa. È quello che si vide molto chiaramente a Roma quando quei fieri Patrizi, i quali disprezzarono sempre il popolo intero, furono costretti a piegarsi di fronte a un semplice funzionario del popolo, che non aveva né auspici né giurisdizione.

Il Tribunato saggiamente temperato è il più stabile supporto di una buona costituzione; ma quando la sua forza è anche di poco in eccesso rovescia tutto; in quanto alla debolezza, non rientra nella sua natura e, purché esso sia qualche cosa, non è mai meno di quello che è necessario.

Degenera in tirannia allorché usurpa il potere esecutivo, di cui è solo l'elemento moderatore, e quando vuole dare le leggi, che deve unicamente proteggere.³⁰⁴ L'enorme potere degli Efori, che non costituì un pericolo finché Sparta mantenne i suoi costumi, ne affrettò la corruzione quando questa ebbe inizio. Il sangue di Agide, sgozzato da questi tiranni, fu vendicato dal suo successore: il crimine e il castigo degli Efori accelerarono nella stessa misura la fine della Repubblica e dopo Cleomene Sparta non fu più niente.³⁰⁵ Anche Roma perì seguendo la stessa via e il potere eccessivo dei Tribuni, usurpato a poco a poco, servì alla fine, con l'aiuto di leggi che erano state fatte per la libertà, come salvaguardia agli imperatori che la annientarono. Quanto al Consiglio dei Dieci a Venezia, si tratta di un Tribunale di sangue, ugualmente terribile per i Patrizi e per il Popolo e che, anziché fungere da supremo protettore delle leggi, non serve più, dopo che queste sono

state svilite, che a vibrare nelle tenebre dei colpi che non si ha il coraggio di vedere.

Il Tribunato, come il Governo, s'indebolì con l'accrescersi dei suoi membri. Allorché i Tribuni del popolo romano, inizialmente in numero di due, poi di cinque, vollero raddoppiare questo numero, il Senato li lasciò fare, sicuro di poter tenere a freno gli uni attraverso gli altri: ciò che non mancò di avvenire.

Il mezzo migliore per prevenire le usurpazioni di un corpo così temibile, mezzo del quale nessun Governo si è ancora avveduto, sarebbe di non rendere questo corpo permanente, ma di determinare degli intervalli nel corso dei quali rimanesse soppresso. Tali intervalli, che non debbono essere tanto prolungati da concedere agli abusi il tempo per rinsaldarsi, si possono fissare per legge, in modo che sia facile accorciarli in caso di necessità utilizzando delle commissioni straordinarie.

Tale mezzo mi pare senza inconvenienti, giacché, come ho già detto, dal momento che il Tribunato non fa parte della costituzione, può essere tolto senza che questa ne risenta; e mi pare efficace, perché un magistrato insediato di recente non parte dal potere che aveva il suo predecessore, ma da quello che la legge gli attribuisce.

CAPITOLO 6

La dittatura

L'inflessibilità delle leggi, che impedisce loro di adattarsi agli eventi, può in certi casi renderle dannose e causare, per opera loro, la rovina di uno Stato in crisi. L'ordine e la lentezza delle procedure richiedono uno spazio di tempo che qualche volta le circostanze rifiutano. Si possono presentare mille casi ai quali il Legislatore non ha provveduto; e costituisce una previdenza quanto mai necessaria quella di essere consapevoli che non si può prevedere tutto.

Non bisogna dunque voler irrigidire le istituzioni politiche fino a sottrarsi il potere di sospenderne l'effetto. Anche Sparta ha lasciato dormire le sue leggi.

Ma esclusivamente i più grandi pericoli possono bilanciare quello di alterare l'ordine pubblico e si deve sospendere il sacro potere delle leggi unicamente quando si tratta della salvezza della patria. In questi casi rari

e manifesti si provvede alla sicurezza pubblica attraverso un atto particolare,³⁰⁶ con cui se ne affida la responsabilità al più degno. Questo mandato³⁰⁷ si può conferire in due modi, secondo il genere di pericolo.

Se per porvi rimedio è sufficiente accrescere l'attività del governo, lo si concentra in uno o due dei suoi membri;³⁰⁸ così non si incide sull'autorità delle leggi, ma soltanto sulla forma della loro amministrazione. Se invece la minaccia è tale che l'apparato delle leggi costituisca un impedimento a garantirsi da essa, allora si nomina un capo supremo che faccia tacere tutte le leggi e sospenda provvisoriamente l'autorità Sovrana; in un simile caso la volontà generale non è dubbia ed è chiaro che la prima intenzione del popolo è che lo Stato non perisca. In tale maniera la sospensione dell'autorità legislativa non l'abolisce assolutamente: il magistrato che la fa tacere non può farla parlare e la domina senza poterla rappresentare; può fare tutto salvo che delle leggi.³⁰⁹

Il primo mezzo veniva impiegato dal Senato Romano quando incaricava i Consoli, con una formula consacrata, di provvedere alla salvezza della Repubblica; il secondo si concretizzava quando uno dei due Consoli nominava un Dittatore,^[10] uso di cui Alba aveva fornito l'esempio a Roma.

Nei primi tempi della Repubblica si fece frequentemente ricorso alla Dittatura, perché lo Stato non aveva ancora un assetto abbastanza saldo da potersi reggere solo in forza della sua costituzione. Giacché i costumi allora rendevano superflue molte delle precauzioni che sarebbero risultate indispensabili in altri periodi, non c'era il timore che un Dittatore abusasse della sua autorità, né che cercasse di mantenerla oltre il termine. Pareva, al contrario, che un potere così grande fosse un peso per colui che ne era investito, tanto questi si affrettava a disfarsene. Come se sostituirsi alle leggi fosse stata una posizione troppo onerosa e troppo pericolosa!

Così non è il pericolo dell'abuso, ma quello della svalorizzazione che induce a biasimare l'uso inopportuno di questa suprema magistratura nei primi tempi; ciò perché, usandola prodigalmente in occasione di elezioni, di consacrazioni, di cose di pura formalità, c'era da temere che essa diventasse meno idonea a incutere timore in caso di bisogno e che ci si assuefacesse a considerare come un vano titolo quello che si impiegava solo per vane cerimonie.

Verso la fine della Repubblica i Romani, divenuti più circospetti, restrinsero l'uso della dittatura con altrettanta poca ragione di quando ne

avevano fatto un uso indiscriminato. Era facile capire che la loro paura non aveva vero fondamento; che la debolezza della capitale costituiva allora la sua sicurezza nei confronti dei Magistrati che aveva al suo interno; che un Dittatore poteva in certi casi difendere la libertà pubblica senza mai poter attentare ad essa; che le catene di Roma non sarebbero certo state forgiate dentro Roma stessa, ma nei suoi eserciti. La debole resistenza che Mario oppose a Siila e Pompeo a Cesare mostrò bene ciò che si poteva attendere dall'autorità interna contro la forza esterna.

Questo errore ne fece commettere altri notevoli. Tale fu, per esempio, quello di non aver nominato un Dittatore nella vicenda di Catilina, perché, dato che era solo questione interna della città o al più di qualche provincia d'Italia, con l'autorità senza limiti che le Leggi davano al Dittatore questi avrebbe facilmente disperso la congiura, la quale venne soffocata invece solo grazie a un concorso di casi fortunati sui quali la prudenza umana non deve mai contare.

Invece di far ciò il Senato si accontentò di rimettere tutto il suo potere ai Consoli; dal che derivò che Cicerone, per operare efficacemente, fu costretto a travalicare questo potere in un punto di importanza capitale e, se i primi moti di gioia spinsero ad approvare il suo comportamento, gli fu poi giustamente chiesto conto del sangue dei Cittadini versato contro le leggi: rimprovero che non si sarebbe potuto rivolgere a un Dittatore. Ma l'eloquenza del Console travolse tutto e anch'egli, sebbene Romano, tenendo più alla propria gloria che alla propria patria, non cercava il mezzo più legittimo e più sicuro di salvare lo Stato, quanto quello di avere tutto l'onore in questo affare.^[11] Così fu giustamente onorato come liberatore di Roma e giustamente punito come trasgressore delle leggi. Per quanto eclatante sia stato poi il suo richiamo, è evidente che si trattò di una grazia.

Del resto, in qualunque maniera venga conferito questo importante mandato, bisogna fissarne la durata entro un termine molto breve, che non possa mai essere prorogato; durante le crisi che lo fanno istituire lo Stato è rapidamente distrutto o salvato e, passata la necessità impellente, la Dittatura diviene tirannica o inutile. A Roma i Dittatori, tali solo per sei mesi, abdicarono quasi tutti prima di tale scadenza. Se quest'ultima fosse stata più lunga forse avrebbero avuto la tentazione di prolungarla ancora, come fecero i Decemviri con quella di un anno. Il Dittatore aveva solo il tempo di provvedere alla necessità che l'aveva fatto eleggere³¹⁰ e non ne aveva per pensare ad altri progetti.

CAPITOLO 7

La censura

Allo stesso modo in cui la dichiarazione della volontà generale avviene attraverso la legge, così la dichiarazione del giudizio pubblico³¹¹ avviene attraverso la censura; l'opinione pubblica è il genere di legge di cui il Censore è il Ministro e che egli non fa che applicare ai casi particolari, come avviene per il Principe.

Lungi dunque dall'essere l'arbitro dell'opinione del popolo, il tribunale censorio ne è soltanto l'espressione e, appena se ne allontana, le sue decisioni sono vane e senza effetto.

È inutile distinguere i costumi di una nazione dagli oggetti della sua stima, perché tutto ciò si riporta a un medesimo principio e costituisce necessariamente una cosa sola. Presso tutti i popoli del mondo non è la natura ma l'opinione che stabilisce la scelta dei loro piaceri.³¹² Rettificate le opinioni degli uomini e i loro costumi ritroveranno da soli la loro purezza. Si ama sempre ciò che è bello o ciò che si ritiene tale, ma è su tale giudizio che ci si sbaglia: è dunque quest'ultimo che si tratta di regolare. Chi giudica i costumi giudica l'onore e chi giudica l'onore deriva la sua legge dall'opinione.³¹³

Le opinioni di un popolo traggono origine dalla sua costituzione; sebbene la legge non regoli i costumi, è la legislazione che li fa nascere;³¹⁴ quando la legislazione s'indebolisce i costumi degenerano. Ma allora il giudizio dei Censori non otterrà ciò che non avrà ottenuto la forza delle leggi.³¹⁵

Ne deriva che la Censura può risultare utile per mantenere i costumi, non mai per ripristinarli. Stabilite dei Censori nel momento in cui le leggi hanno vigore; appena esse l'hanno perduto non c'è speranza: tutto ciò che è legittimo perde la sua forza quando le leggi non ne hanno più.

La Censura preserva i costumi impedendo alle opinioni di corrompersi, conservando la loro rettitudine attraverso delle sagge applicazioni, certe volte anche fissandole quando sono ancora incerte. Il ricorso ai padrini nei duelli, condotto sino all'exasperazione nel Regno di Francia, vi fu abolito in virtù di queste sole parole di un Editto del Re: *quanto a coloro che hanno la vigliaccheria di chiamare dei Padrini*. Tale giudizio, anticipando quello del pubblico, lo determinò d'un tratto. Ma quando gli stessi Editti vollero sentenziare che pure il battersi in

duello era un atto vile, il che è verissimo ma contrario all'opinione comune, il pubblico non si curò di questa decisione, sulla quale il suo giudizio era già formulato.

Ho detto altrove [12] che, non essendo l'opinione pubblica in alcun modo soggetta a costrizione, non deve esservi alcuna traccia di quest'ultima nel tribunale stabilito per rappresentarla. Non si può ammirare abbastanza l'arte con cui tale risorsa, completamente smarrita presso i moderni, era usata presso i Romani e, ancor meglio, presso gli Spartani.

Avendo un uomo di cattivi costumi dato un buon parere nel consiglio di Sparta, gli Efori, senza tenerne conto, lo fecero riproporre da un Cittadino virtuoso. Quale onore per l'uno, quale vergogna per l'altro, senza che fosse espressa né lode né riprovazione nei confronti di nessuno dei due! Certi ubriacconi di Samo sporcarono il Tribunale degli Efori; l'indomani, con un pubblico editto, fu permesso agli abitanti di Samo di essere volgari.³¹⁶ Una vera punizione sarebbe stata meno severa di una simile impunità. Quando Sparta ha decretato ciò che è o non è onorevole la Grecia non si oppone ai suoi giudizi.

CAPITOLO 8

*La religione civile*³¹⁷

Gli uomini non ebbero in origine altri Re che gli Dei, né altro Governo che quello Teocratico. Essi ragionarono al modo di Caligola³¹⁸ e allora ragionavano giustamente. È necessaria una prolungata alterazione di sentimenti e di idee per decidere di risolversi a prendere come padrone un proprio simile e per illudersi che ci si troverà bene.

Dal solo porre Dio alla guida di ogni società politica conseguì che ci furono tanti Dei quanti popoli. Due popoli stranieri tra loro e quasi sempre nemici non poterono per lungo tempo riconoscere un medesimo padrone: non sarebbe possibile che due eserciti impegnati in battaglia obbedissero al medesimo capo. Così dalle divisioni nazionali risultò il politeismo e da esso l'intolleranza teologica e civile, che naturalmente sono una cosa sola, come si dirà in seguito.

L'idea fantasiosa che ebbero i Greci di ritrovare i loro Dei presso i popoli barbari nacque da quella, che avevano, di ritenersi i Sovrani naturali di quei popoli. Ma ai nostri giorni costituisce un'erudizione

alquanto ridicola quella che si arrovela sull'identità degli Dei delle diverse nazioni. Come se Moloch, Saturno e Cronos potessero essere lo stesso Dio; come se il Baal dei Fenici, lo Zeus dei Greci e il Giove dei Latini potessero essere la medesima entità; come se potesse rimanere qualcosa di comune a Esseri chimerici che hanno nomi tanto differenti!

319

Che se poi si domanda come mai nel paganesimo, dove ogni Stato aveva il suo culto e i suoi Dei, non vi erano affatto guerre di religione, rispondo che ciò avveniva per il fatto stesso che, avendo ogni Stato un suo culto proprio così come un suo proprio governo, non faceva distinzione tra i suoi Dei e le sue leggi. La guerra politica era anche teologica: le giurisdizioni territoriali degli Dei erano, per così dire, determinate dai confini delle nazioni. Il Dio di un popolo non aveva alcun diritto sugli altri popoli. Gli Dei pagani non erano affatto Dei gelosi e si spartivano tra loro l'impero del mondo. Mosè stesso e il Popolo Ebraico talvolta accoglievano questa idea parlando del Dio di Israele. Essi consideravano, è vero, come inesistenti le divinità dei Cananei, popolo proscritto, votato alla distruzione e di cui dovevano prendere il posto. Ma badate a come parlavano delle divinità dei popoli vicini che gli era stato proibito di attaccare: *Il possesso di quello che appartiene a Camos, vostro Dio, diceva Jefte agli Ammoniti, non vi è legittimamente dovuto? Noi possediamo allo stesso titolo le terre che il nostro Dio trionfatore ha conquistato.* [13] Si trattava, mi sembra, di una parità chiaramente riconosciuta tra i diritti di Camos e quelli del Dio di Israele.

Ma quando gli Ebrei, sottomessi ai Re di Babilonia e in seguito ai Re di Siria, vollero ostinarsi a non riconoscere alcun altro Dio oltre il loro, tale rifiuto, giudicato come una ribellione contro il vincitore, gli attirò le persecuzioni di cui si legge nella loro storia e di cui non si registra altro esempio prima del Cristianesimo.[14]

Dato dunque che ogni religione era legata unicamente alle leggi dello Stato che la prescriveva, non c'era altro modo di convertire un popolo se non quello di sottometterlo, né altri missionari che i conquistatori; e, visto che l'obbligo di cambiare culto era la legge imposta ai vinti, bisognava, prima di parlarne, cominciare col vincere. Invece di essere gli uomini a combattere per gli Dei, erano, come in Omero, gli Dei a combattere per gli uomini; ciascuno domandava al proprio Dio la vittoria e la ripagava con nuovi altari. I Romani, prima di conquistare una piazzaforte, intimavano ai suoi Dei di abbandonarla e quando lasciarono

ai Tarantini i loro Dei irati ciò avvenne perché stimavano allora questi Dei come sottomessi ai propri e costretti a rendergli omaggio. Lasciavano ai vinti i loro Dei come gli lasciavano le loro leggi. Una corona a Giove Capitolino era spesso l'unico tributo che imponevano.

Infine, quando i Romani ebbero esteso con il loro impero anche il loro culto e i loro Dei, adottando sovente essi stessi le divinità dei vinti attraverso l'attribuzione agli uni e agli altri del diritto di cittadinanza, i popoli di questo grande impero si trovarono gradualmente ad avere un gran numero di Dei e di culti, più o meno uguali dovunque; ed ecco come il paganesimo finì per costituire, entro il mondo conosciuto, una sola e identica Religione.

Fu in questa situazione che Gesù venne a stabilire sulla terra un regno spirituale; ciò, separando il sistema teologico dal sistema politico, fece sì che lo Stato cessasse di essere un'unità e provocò le divisioni interne che non hanno mai più cessato di creare agitazioni nei popoli cristiani. Ora, dal momento che questa inedita idea di un regno dell'altro mondo non poté mai entrare nella testa dei pagani, essi considerarono sempre i Cristiani come degli autentici ribelli i quali, ostentando un'ipocrita sottomissione, cercavano solo l'occasione propizia per rendersi indipendenti e padroni e per usurpare accortamente l'autorità che, nella loro debolezza, fingevano di rispettare. Fu questo il motivo delle persecuzioni.

Quanto i pagani avevano temuto è successo e da allora tutto ha mutato aspetto: gli umili Cristiani hanno cambiato linguaggio e in poco tempo si è visto tale preteso regno dell'altro mondo diventare, sotto un capo visibile, il più violento dispotismo in questo mondo.

Tuttavia, dato che ci sono sempre stati un Principe e delle leggi civili, è nato da questo doppio potere un permanente conflitto di giurisdizione che ha reso impossibile ogni buon ordinamento politico negli Stati cristiani; e non si è mai potuti venire a capo del problema consistente nel sapere a chi, tra il capo secolare³²⁰ e il prete, si fosse obbligati a obbedire.³²¹

Malgrado ciò parecchi popoli, anche in Europa o nelle sue vicinanze, hanno voluto mantenere o restaurare l'antico sistema, pur senza successo: lo spirito del cristianesimo ha trionfato su tutto. Il culto sacro è sempre rimasto o è tornato a essere indipendente dal Sovrano e senza alcun legame necessario con il corpo dello Stato. Maometto ebbe idee molto sane: rese ben connesso il suo sistema politico e, finché la forma del suo Governo si conservò sotto i Califfi suoi successori, questo

Governo rimase rigorosamente unito e, in ciò, buono. Ma gli Arabi, diventati fiorenti, colti, educati, fiacchi e vili furono soggiogati dai barbari; allora la divisione tra i due poteri riprese. Benché sia meno vistosa presso i maomettani che presso i Cristiani, tuttavia esiste, specialmente nella setta di Alì, e ci sono Stati, come la Persia, in cui non cessa di farsi sentire.

Tra noi i Re d'Inghilterra si sono costituiti capi della Chiesa e altrettanto hanno fatto gli Zar; ma attraverso questo titolo essi ne sono divenuti meno capi che Ministri e hanno acquisito non tanto il diritto di mutarla, quanto il potere di conservarla. Non vi sono come legislatori, ma solo come Principi.³²² Dovunque il Clero costituisce un corpo^[15] è capo e legislatore nel suo paese. Esistono dunque due poteri, due Sovrani, in Inghilterra e in Russia, esattamente come altrove.

Di tutti gli Autori Cristiani il filosofo Hobbes è l'unico che abbia compreso correttamente il male e il rimedio, che abbia osato proporre di riunire le due teste dell'aquila, riportando tutto all'unità politica, senza la quale né Stato né Governo saranno mai ben costituiti.³²³ Ma ha dovuto constatare che lo spirito dominatore del Cristianesimo era incompatibile con il suo sistema e che l'interesse del Prete sarebbe stato sempre più forte di quello dello Stato. Non tanto quello che c'è di orribile e di falso nella sua politica l'ha resa odiosa, quanto quello che c'è di giusto e di vero.^[16]

Credo che, sviluppando da questo punto di vista l'esame dei fatti storici, si potrebbero confutare agevolmente i due orientamenti opposti di Bayle e di Warburton, di cui l'uno pretende che nessuna Religione è utile al corpo politico,³²⁴ mentre l'altro sostiene al contrario che il Cristianesimo ne è il sostegno più saldo. Si potrebbe dimostrare al primo che mai venne fondato uno Stato senza che la Religione gli servisse come base³²⁵ e, al secondo, che la legge Cristiana è in fondo più dannosa che utile alla solida costituzione dello Stato. Per riuscire a farmi intendere basta solamente conferire un po' più di rigore alle troppo vaghe idee sulla Religione concernenti il mio argomento.

La Religione, considerata in rapporto alla società, che è o generale o particolare,³²⁶ può anch'essa suddividersi in due specie, vale a dire la Religione dell'uomo e quella del Cittadino. La prima, senza Templi, senza altari, senza riti, limitata al culto puramente interiore del Dio Supremo e ai doveri eterni della morale, costituisce la pura e semplice Religione del Vangelo, il vero Teismo; è ciò che si può definire il diritto divino naturale.³²⁷ L'altra, localizzata in un unico paese, gli dà i suoi

Dei, i suoi Patroni tutelari, propri solo ad esso; questa religione ha i suoi dogmi, i suoi riti, il suo culto esteriore stabilito dalle leggi. Al di fuori della sola Nazione che la segue tutte le altre sono ai suoi occhi infedeli, straniere, barbare; non estende i doveri e i diritti dell'uomo più lontano dei suoi altari. Tali furono tutte le Religioni dei primi popoli, alle quali si può attribuire il nome di diritto divino civile o positivo.

Vi è un terzo tipo di Religione, più bizzarra, che, dando agli uomini due legislazioni, due capi, due patrie, li sottopone a doveri contraddittori e gli impedisce di poter essere contemporaneamente devoti e Cittadini. Così sono la Religione dei Lama, quella dei Giapponesi, il cristianesimo Romano. Si può chiamare quest'ultimo la religione del Prete. Ne risulta un tipo di diritto misto e contrario alla società, che è indefinibile.

Considerati da un punto di vista politico, questi tre tipi di religione hanno tutti i loro difetti. Il terzo è così evidentemente cattivo che costituisce una perdita di tempo l'intrattenersi a dimostrarlo. Tutto ciò che infrange l'unità sociale non vale nulla; tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con se stesso non valgono nulla.³²⁸

Il secondo tipo è buono in virtù del fatto che unisce il culto divino con l'amore delle leggi e, facendo della patria l'oggetto dell'adorazione dei Cittadini, insegna loro che servire lo Stato vuol dire servirne il Dio tutelare. È una specie di Teocrazia, nella quale non è lecito avere altro pontefice che il Principe né altri sacerdoti che i magistrati. In tal caso morire per il proprio paese equivale ad andare al martirio e violare le leggi ad essere empio, mentre sottomettere un colpevole alla pubblica execrazione significa consegnarlo allo sdegno degli dei: *sacer est od.*

Ma tale religione è cattiva perché, basandosi sull'errore e sulla menzogna, inganna gli uomini, li rende creduli, superstiziosi, e spegne il vero culto della divinità in un vuoto cerimoniale. È cattiva anche quando, diventando esclusivista e tirannica, rende un popolo spietato e intollerante, in modo che desidera solo assassini e massacri e crede di compiere un'opera santa allorché elimina chiunque non ammette i suoi Dei. Ciò pone un tale popolo in uno stato naturale di guerra contro tutti gli altri, molto dannoso per la sua stessa sicurezza.

Resta dunque la Religione dell'uomo o il Cristianesimo, non quello attuale, ma quello del Vangelo, che è del tutto differente dal primo. Attraverso tale Religione santa, sublime, veritiera, gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono tutti come fratelli e la società che li unisce non si scioglie neppure con la morte.

Ma, poiché questa religione non ha alcuna specifica relazione con il corpo politico, lascia alle leggi la sola forza che è loro inerente, senza aggiungerne alcun'altra; e per tale motivo uno dei grandi legami della società particolare resta senza effetto. C'è di più: invece di legare i cuori dei Cittadini allo Stato, li distacca da esso, così come da ogni bene terreno.³²⁹ Non conosco nulla di più contrario allo spirito sociale.³³⁰

Ci si dice che un popolo di autentici Cristiani formerebbe la più perfetta società che sia possibile immaginare. Vedo per questa supposizione solo una grande difficoltà: che una società di autentici cristiani non sarebbe più una società di uomini.³³¹

Aggiungo che tale supposta società non sarebbe, con tutta la sua perfezione, né la più forte né la più duratura: a forza di essere perfetta nel suo modo difetterebbe di coesione. Il suo vizio distruttore starebbe nella sua perfezione stessa.

Ciascuno compirebbe il suo dovere; il popolo sarebbe rispettoso delle leggi, i capi giusti e misurati, i magistrati integri e incorruttibili, i soldati disprezzerebbero la morte; non esisterebbero né vanità né lusso. Tutto ciò è molto buono, ma spingiamo lo sguardo un po' più in là.

Il Cristianesimo è una religione tutta spirituale, intenta esclusivamente ai beni celesti: la patria del Cristiano non è di questo mondo. Egli adempie al suo dovere, è vero, ma lo fa con una profonda indifferenza per il buono o cattivo esito dei suoi impegni. A condizione che non abbia nulla da rimproverarsi, poco gli interessa che, quaggiù, tutto proceda bene o male.³³² Se lo Stato è fiorente a malapena osa godere della felicità pubblica, in quanto teme di inorgogliersi della gloria del suo paese; se lo Stato va in rovina egli benedice la mano di Dio che si appesantisce sul suo popolo.

Perché la società fosse in pace e vi si mantenesse l'armonia, sarebbe necessario che tutti i Cittadini senza eccezione fossero ugualmente buoni Cristiani; ma se sciaguratamente vi si trova un solo ambizioso, un solo ipocrita, un Catilina per esempio, un Cromwell, questi certamente avrà buon gioco con i suoi pii compatrioti. La carità cristiana non consente facilmente di pensare male del prossimo. Dal momento che un uomo di quel genere avrà trovato con qualche trucco l'arte di incutere soggezione e di impadronirsi di una parte dell'autorità pubblica, ecco un uomo elevato in dignità: Dio vuole che lo si rispetti. Ben presto eccolo pervenire al potere: Dio vuole che gli si obbedisca. Il depositario di questo potere ne abusa? È il bastone con cui Dio punisce i suoi figli.³³³ Ci si farebbe un caso di coscienza a cacciare l'usurpatore: sarebbe

necessario turbare la quiete pubblica, ricorrere alla violenza, versare del sangue, e tutto ciò si accorda male con la dolcezza del Cristiano;³³⁴ e in fin dei conti che importanza ha essere liberi o schiavi in questa valle di miserie? L'essenziale è andare in paradiso e la rassegnazione non è che un mezzo in più per tale fine.

Sopravviene qualche guerra esterna? I Cittadini vanno speditamente a combattere; nessuno tra loro pensa a scappare e fanno il loro dovere, ma senza la passione per la vittoria: sanno piuttosto morire che vincere. Cosa importa che siano vincitori o vinti? La provvidenza non sa meglio di loro ciò di cui hanno bisogno? S'immagini quale profitto può trarre dal loro stoicismo un nemico fiero, impetuoso, appassionato! Metteteli faccia a faccia con quei popoli pieni di dedizione che erano divorati dall'ardente amore della gloria e della patria, supponete la vostra repubblica cristiana contrapposta a Sparta o a Roma: i pii cristiani saranno sconfitti, schiacciati, annientati prima di aver avuto il tempo di raccapazzarsi o dovranno la loro salvezza unicamente al disprezzo che il nemico nutrirà per loro. A mio giudizio era un bel giuramento quello dei soldati di Fabio: non giurarono di morire o di vincere, ma giurarono di tornare vincitori e mantennero il loro giuramento. Giammai dei Cristiani ne avrebbero fatto uno simile: avrebbero creduto di tentare Dio.

Ma mi sbaglio parlando di una Repubblica Cristiana: ciascuno di questi due termini esclude l'altro. Il Cristianesimo non predica che servitù e soggezione. Il suo spirito è troppo favorevole alla tirannia perché questa non se ne avvantaggi sempre. I veri Cristiani sono fatti per essere schiavi; lo sanno e non ne provano eccessivo turbamento; questa breve vita vale troppo poco ai loro occhi.

Ci si dice che le truppe cristiane sono eccellenti. Lo nego. Qualcuno può mostrarmene di simili? Per quanto mi riguarda non conosco affatto delle truppe Cristiane. Mi si citeranno le crociate. Senza dibattere sul valore dei Crociati, osserverò che, lungi dall'essere dei Cristiani, erano soldati dei preti³³⁵ e Cittadini della Chiesa: combattevano per la sua patria Spirituale, che essa, non si sa in che modo, aveva reso temporale. A ben guardare, ciò rientra nel paganesimo; dato che il Vangelo non istituisce affatto una Religione nazionale, ogni guerra santa è impossibile tra i Cristiani.

Sotto gli Imperatori pagani i soldati Cristiani erano coraggiosi; tutti gli Autori Cristiani lo garantiscono e io lo credo: era una competizione per l'onore contro le truppe pagane. Dal momento in cui gli Imperatori furono cristiani questa competizione non vi fu più e, quando la croce

ebbe cacciato l'aquila, tutto il valore romano svanì.

Ma, lasciando da parte le considerazioni politiche, torniamo al diritto e fissiamo i principi relativamente a questo punto importante. Il diritto che il patto sociale attribuisce al Sovrano sui sudditi non eccede, come ho già detto, i limiti dell'utilità pubblica.^[17] I sudditi non debbono dunque dar conto al Sovrano delle loro opinioni se non nella misura in cui tali opinioni hanno rilevanza per la comunità. Ora, è senza dubbio molto rilevante per lo Stato che ogni Cittadino abbia una Religione che gli faccia amare i suoi doveri; ma i dogmi di questa Religione non interessano né allo Stato né ai suoi membri se non in quanto hanno rapporto con la morale e con i doveri che colui che la professa è tenuto ad adempiere riguardo agli altri. Ciascuno può avere, quanto al resto, tutte le opinioni che crede, senza che spetti al Sovrano il diritto di conoscerle. Infatti, dato che esso non ha alcuna competenza sull'altro mondo, non è affar suo quale sia la sorte dei sudditi nella vita futura, a condizione che siano dei buoni cittadini in questa.³³⁶

C'è dunque una professione di fede puramente civile³³⁷ della quale compete al Sovrano di stabilire gli articoli, non precisamente come dogmi di Religione, ma come sentimenti di socievolezza in mancanza dei quali è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele.^[18] Senza poter obbligare nessuno a credere in essi, può bandire dallo Stato chiunque non li crede; può bandirlo non in quanto empio ma in quanto insocievole, in quanto incapace di amare sinceramente le leggi e la giustizia, di sacrificare in caso di bisogno la vita al dovere.³³⁸ E se poi qualcuno, dopo aver pubblicamente accettato questi dogmi, agisce come se non li credesse, sia condannato a morte: ha commesso il più grande dei crimini, ha mentito davanti alle leggi.

I dogmi della Religione civile devono essere semplici, in piccolo numero, enunciati con precisione, senza spiegazioni né commenti: l'esistenza della Divinità onnipotente, intelligente, soccorrevole, providente e provvida, la vita futura, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi, la santità del Contratto sociale e delle leggi, sono i dogmi positivi.³³⁹ Quanto ai dogmi negativi, li limito a uno soltanto, cioè all'intolleranza;³⁴⁰ essa fa parte dei culti che abbiamo escluso.

A mio parere coloro che distinguono l'intolleranza civile e l'intolleranza teologica si sbagliano. Queste due forme di intolleranza sono inseparabili. È impossibile vivere in pace con delle persone che si ritengono destinate alla dannazione: amarle significherebbe odiare Dio che le punisce. Bisogna assolutamente ricondurle sulla retta via o

perseguitarle.³⁴¹ Ovunque l'intolleranza teologica viene ammessa è impossibile che non abbia qualche effetto civile^[19] e, appena ne ha, il Sovrano non è più tale, neppure nel campo temporale; da quel momento i Preti sono i veri padroni e i Re niente altro che i loro funzionari.

Ora che non c'è più e che non ci può più essere una Religione nazionale esclusiva si devono tollerare tutte quelle che tollerano le altre, a condizione che i loro dogmi non contengano nulla che contrasti con i doveri del Cittadino. Ma chiunque si azzardi a dire: *fuori della Chiesa niente Salvezza*, deve essere cacciato dallo Stato, a meno che lo Stato non sia la Chiesa e il Principe non sia il Pontefice. Un tale dogma non è adatto che a un Governo Teocratico, mentre in ogni altro è nocivo. La ragione per la quale si dice che Enrico IV abbracciò la Religione romana³⁴² dovrebbe farla abbandonare ad ogni uomo onesto e soprattutto ad ogni Principe in grado di ragionare.

CAPITOLO 9

Conclusione

Dopo aver posto le fondamenta dei veri principi del diritto politico e tentato di edificare lo Stato sulla loro base, resterebbe da consolidarlo tramite le sue relazioni esterne, ambito che comprenderebbe il diritto delle genti, il commercio, il diritto di guerra e le conquiste, il diritto pubblico, le coalizioni, i negoziati, i trattati, ecc. Ma tutto questo forma un nuovo oggetto di studio, troppo vasto per la mia corta vista; avrei dovuto dirigerla sempre più vicino a me.

[1] Ciò deve intendersi sempre come riferito a uno Stato libero, perché, d'altro canto, la famiglia, i beni, la mancanza di una dimora, la necessità, la violenza, possono trattenere un abitante nel paese suo malgrado; e allora il suo semplice soggiornare non suppone più il suo consenso al contratto o alla violazione del contratto.

[2] A Genova si legge, all'esterno delle prigioni e sulle catene dei detenuti, la parola *Libertas*. Tale applicazione del termine è bella e giusta. In effetti ci sono solamente i malfattori di ogni sorta che impediscono al Cittadino di essere libero. In un paese nel quale tutte queste persone fossero rinchiusi nelle galere si godrebbe della più perfetta libertà.

[3] Il termine *Roma*, che si pretende venga da *Romulus*, è greco e vuol

dire forza; il termine *Numa* è anch'esso greco e vuol dire Legge. Quale parvenza di verità c'è nel fatto che i due primi Re di questa città abbiano avuto già prima dei nomi così ben connessi a quello che hanno fatto in seguito?

[4] Ramnenses.

[5] Tatienses.

[6] Luceres.

[7] Dico al campo di marte perché era là che si riunivano i Comizi centuriati; nelle altre due forme il popolo si riuniva al forum o altrove e allora i Capite censi avevano influenza e autorità pari a quelle dei primi Cittadini.

[8] Tale centuria cosl estratta a sorte si chiamava prae rogativa giacché era la prima alla quale si domandava il voto; da là è derivato il termine *prerogativa*.

[9] *Custodes, Diribitores, Rogatores suffragiorum*.

[10] Questa nomina si faceva di notte e in segreto, come se si provasse vergogna nel porre un uomo al di sopra delle leggi.

[11] È ciò di cui non poteva avere garanzia proponendo un Dittatore, giacché non osava nominarsi da sé e giacché gli era impossibile essere sicuro che il suo collega lo nominasse.

[12] In questo capitolo non faccio che accennare quello che ho già trattato in maniera più dettagliata nella Lettera al Signor D'Alembert.

[13] Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur? [Libro dei Giudici, XI, 24]. Questo è il testo della Vulgata. Il Padre Carrieres ha tradotto: Non credete di avere il diritto di possedere ciò che appartiene a Camos, vostro Dio? Ignoro il vigore del testo ebraico; ma vedo che nella Vulgata Iefte riconosce sicuramente il diritto del Dio Camos, mentre il traduttore francese attenua questo riconoscimento con un secondo voi che non figura nella versione latina.

[14] È del tutto evidente che la guerra dei Focesi [356 a.C.], chiamata guerra sacra, non era affatto una guerra di Religione. Aveva quale obiettivo di punire dei sacrileghi e non di sottomettere dei miscredenti.

[15] Bisogna sottolineare che non sono tanto delle assemblee formali, come quelle esistenti in Francia, che legano il clero in un corpo, quanto la comunione delle Chiese. La comunione e la scomunica sono il patto sociale del clero, patto per mezzo del quale esso sarà sempre il padrone dei popoli e dei Re. Tutti i preti sono concittadini nell'unità della

comunione, abitassero pure ai due capi del mondo. Questa trovata è un capolavoro di politica. Non c'era nulla di simile tra i sacerdoti pagani e così non hanno mai creato un corpo del Clero.

[16] Si veda, tra l'altro, in una lettera di Grozio a suo fratello dell'11 aprile 1643, ciò che questo dotto approva e ciò che biasima nel libro *de Cive*. È vero che, incline all'indulgenza, sembra perdonare all'autore il bene in considerazione del male; ma non tutti sono così clementi [Derathé (in O.C., III, p. 1502, n.) ricorda che Rousseau conosceva la lettera di Grozio avendola letta nella Prefazione di Barbeyrac al *Droit de la guerre et de la paix*, pp. XXXI-XXXII. Nella lettera Grozio, mentre rifiutava di Hobbes sia l'idea del conflitto come condizione naturale degli uomini sia la tesi in base a cui è legittimo l'obbligo per i cittadini di uno Stato di obbedire almeno esteriormente alla religione approvata dall'autorità (tesi che per Rousseau costituisce quanto c'è di «bene» nello scritto hobbesiano), approvava invece quanto Hobbes scriveva «in favore dei Re» (che è, agli occhi di Rousseau, la parte di «male» contenuta nell'opera del filosofo inglese)].

[17] «Nella Repubblica, afferma il M.[archese] d'A.[rgenson], ciascuno è perfettamente libero in ciò che non nuoce agli altri.» Ecco il limite che non può variare; non lo si può enunciare con maggiore precisione. Non mi sono potuto sottrarre al piacere di citare talvolta questo manoscritto, sebbene sconosciuto al pubblico, per onorare la memoria di un uomo illustre e rispettabile, che aveva conservato, persino quando era Ministro, il cuore di un vero cittadino, nonché delle opinioni rette e sane circa il governo del suo paese. [Non è stato rintracciato il passo delle *Considérations* riportato qui da Rousseau (cfr. R. Derathé, in O.C., III, p. 1504, n.).]

[18] Cesare, difendendo Catilina, tentava di stabilire il dogma della mortalità dell'anima; Catone e Cicerone, per confutarlo, non si intrattennero a filosofare, ma si contentarono di mostrare che Cesare parlava da cattivo Cittadino e proponeva una dottrina dannosa allo Stato. In effetti era di questo che doveva giudicare il Senato di Roma e non di una questione di teologia.

[19] Il matrimonio, per esempio, essendo un contratto civile, ha degli effetti civili senza i quali è addirittura impossibile che la società sussista. Supponiamo dunque che un dato Clero arrivi ad attribuire a sé in esclusiva il diritto di stipulare questo atto, diritto che deve necessariamente usurpare in ogni Religione intollerante. Non è chiaro allora che, facendo valere a tal proposito l'autorità della Chiesa, renderà

vana quella del Principe, il quale non avrà più sudditi se non quelli che il Clero vorrà consentirgli? Padrone di congiungere o meno in matrimonio le persone a seconda che abbiano o non abbiano questa o quella dottrina, a seconda che ammettano o respingano questo o quel formulario, a seconda che gli siano più o meno devote, non è evidente che, comportandosi con accortezza e con fermezza, disporrà da solo delle eredità, delle cariche, dei Cittadini, dello Stato stesso, il quale non potrebbe più sussistere composto solo da bastardi? Ma, si dirà, lo si chiamerà in giudizio per abuso, lo si citerà, si decreterà, si adirà al tribunale civile. Che pena! Il Clero, per poco che abbia non dico di coraggio ma di buon senso, lascerà fare e seguirà la sua strada; lascerà tranquillamente chiamare in giudizio, citare, decretare, adire, e finirà per essere il padrone. Non è, mi sembra, un grande sacrificio abbandonare una parte quando si è certi di impadronirsi del tutto.

NOTE

Avvertenza

1 Come Rousseau ricorda nel Libro X delle *Confessioni*, il «più ampio studio», cioè le *Institutions politiques*, era ancora «in cantiere» quando egli si trovava all'Ermitage presso Montmorency, dove era stato ospitato a partire dal 1756 da Madame d'Épinay; egli stesso confessa di aver rinunciato a terminare l'opera, che avrebbe richiesto ancora «molti anni di lavoro», ricavandone invece quel che poteva nello stato di avanzamento in cui era e di «bruciare tutto il resto» (in *O.C.*, I, p. 516). Per quanto riguarda il «resto» dell'opera cui Rousseau fa riferimento (cioè se sia stata effettivamente scritta, se, parzialmente composta per la parte concernente il tema della confederazione tra Stati, sia stata distrutta poi dall'amico conte d'Antraigues) si veda la ricostruzione di Robert Derathé, in *O.C.*, III, pp. 1431–1432. Un breve e non sistematico elenco delle questioni da affrontare in quella che avrebbe costituito la seconda parte delle *Istituzioni politiche* è contenuto nella Conclusione del *Contratto sociale* (libro IV, cap. 9). Nel Libro IX delle *Confessioni* Rousseau, dopo aver rammentato che c'era stato un tempo in cui aveva pensato alle *Istituzioni* come all'opera cui affidare il «sigillo della sua reputazione» (in *O.C.*, I, p. 404), fornisce una sorta di estratto dei nuclei tematici conduttori di essa, che si ritrovano puntualmente nel *Contratto sociale* (cfr. *O.C.*, I, pp. 404–405).

Libro I

2 «Les hommes tels qu'ils sont»: giudicando gli scritti, in parte editi e in parte manoscritti, dell'abate di Saint-Pierre, che si era impegnato a curare durante il soggiorno all'Ermitage, Rousseau, come ricorda nelle *Confessions*, vi aveva individuato il fondamentale difetto di basarsi sull'idea di «esseri immaginari», cioè guidati dalla sola «ragione» e immuni dalle «passioni»; la conseguenza sono «progetti [...] impraticabili» e «sofismi politici» (*Confessions*, libro IX, in *O.C.*, I, p. 404). È ciò che appunto il *Contratto sociale* intende evitare esaminando le «leggi come possono essere» alla luce dei vincoli posti dal carattere

problematico della natura umana. Cfr. anche *Jugement sur la Polysynodie* (in *O.C.*, III, pp. 635–645, in particolare p. 638). Le leggi «telles qu’elles peuvent être» rappresentano invece l’elemento in cui si concretizza l’artificio umano, l’«art perfectionnée», e costituiscono la base portante della «machine politique», secondo quanto Rousseau scrive nella prima versione del *Contratto sociale*, correntemente indicata come *Manuscrit de Genève* (libro I, cap. 2, in *O.C.*, III, p. 288).

3 La «giustizia» non può essere separata dall’«utilità» in due sensi. Quanto al primo, è così sintetizzabile: non ci si può attendere dall’uomo che segua le norme del diritto se non si dimostra che può farlo in una condizione che non lo costringa a contravvenire al suo primo, fondamentale e imprescindibile interesse, cioè quello della conservazione della vita. Quindi si tratta di individuare un criterio tale da assicurare la reciprocità degli obblighi che assumiamo attraverso il contratto: nessuno può essere infatti tenuto a seguire le norme che questo introduce se non ha assicurazione sufficiente che gli altri faranno altrettanto, poiché ciò significherebbe semplicemente mettersi a loro discrezione (cfr. *Manuscrit de Genève* [libro I, cap. 2], in *O.C.*, III, pp. 284–285). Hobbes aveva già trattato questo problema, a proposito della legge naturale, nel *Leviathan*, Parte I, cap. 14 (tr. it. cit., p. 106). Successivamente Rousseau spiegherà come questa assicurazione è fornita dal contratto sociale nella versione che egli propone (cfr., più avanti, libro I, cap. 7). Quanto al secondo senso in cui va intesa l’unità di utilità e giustizia si veda la nota 43.

4 Per il significato dei termini «prince» e «législateur» cfr., più avanti, libro III, cap. 1 e libro II, cap. 7.

5 La repubblica di Ginevra.

6 Nella *Dédicace* al *Discours sur les origines et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (d’ora in poi *Discours sur l’inégalité*) Rousseau aveva indicato in Ginevra una «République» in cui «il popolo e il sovrano» sono una «sola persona» (in *O.C.*, III, p. 111); definiva allora questa forma di regime politico un «governo democratico saggiamente temperato», usando un lessico che nel *Contratto sociale* cambierà (cfr., più avanti, libro III, capp. 4–6). In realtà l’accoglienza da parte dei detentori del potere effettivo a Ginevra – cioè i membri del Piccolo Consiglio, espressione delle classi più facoltose e influenti –, culminata il 19 giugno 1762 con la condanna dell’opera, dimostrerà quanto fosse diversa la Ginevra reale dall’ideale repubblicano espresso nella Dedicà e sistematizzato nel *Contratto*.

7 Su questo passaggio si veda l'Introduzione.

8 È accennata la critica alla forza come criterio di legittimazione dell'ordine politico, che sarà argomentata poi nel capitolo 3 di questo Libro I. Vedi anche *Discours sur l'inégalité*, in O.C., III, p. 191: «il Despota è il Padrone solo finché è il più forte, e [...] appena si può cacciarlo, non è in condizione di reclamare nulla contro la violenza. La sommossa che finisce per strangolare o detronizzare un Sultano è un atto giuridico alla stessa stregua di quelli mediante i quali egli disponeva fino al giorno prima delle vite e dei beni dei suoi Sudditi».

9 «Conventions.» Vedi, in questo Libro I, i capp. 2–5.

10 A partire da questo punto la struttura dell'argomentazione può essere schematizzata come segue: si tratta in primo luogo di contestare la plausibilità delle teorie relative all'origine e al fondamento dell'autorità che si richiamano alla natura, sia nella forma del diritto paterno (cap. 2; ma vedi anche *Discours sur l'inégalité* [Parte II], in O.C., p. 182, e *Discours sur l'économie politique*, in O.C., pp. 241–244), sia nella forma della superiorità innata dei governanti rispetto ai governati, sia infine nella forma del diritto del più forte (cap. 3). Si passa poi alla critica di quelle teorie contrattualistiche i teorici delle quali ritengono ammissibile che il contratto possa comportare legittimamente l'alienazione della libertà (il problema era già stato accennato nel *Discours sur l'inégalité*, in O.C., III, pp. 182–184). Infine (capp. 6–9) si procede alla fondazione di quell'unica versione del contratto che risponde al «problema fondamentale»: come trovare una forma di associazione che protegga «persona» e «beni» degli associati e in cui ciascuno, unendosi a tutti, possa obbedire solo a se stesso e quindi rimanere «libero come prima».

11 Il nucleo concettuale al centro di questo capitolo è costituito dal tentativo di motivare l'insostenibilità della tesi della disuguaglianza naturale tra gli uomini come fondamento dell'«autorità naturale» del monarca. La confutazione che ne compie Rousseau nella prima parte del capitolo documenta, in alcuni punti quasi alla lettera, la dipendenza della sua posizione da quella assunta da Locke nei *Two Treatises of Government*. In the former, the false principles and foundation of Sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrown. The latter is an Essay concerning the true Original, Extent, and End of Civil Government, London 1690 (la prima tr. francese è di D. Mazel per l'editore A. Wolfgang, Amsterdam 1691). In modo particolare nel *Primo Trattato* (tr. it. in J. LOCKE, *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1982³, pp. 71–225).

l'obiettivo polemico esplicito di Locke è il *Patriarcha* di Robert Filmer (1680), esposizione esemplare dell'idea secondo cui il potere monarchico discende da quello di Adamo come padre del genere umano (R. FILMER, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, libro I; fu pubblicato in due diverse edizioni, presso Davis e Chiswell; tr. it. *Patriarca o il potere naturale dei Re*, in Appendice a J. LOCKE, *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, cit., pp. 591–602). L'eco, nel *Contratto sociale*, della confutazione lockiana è evidente (cfr., per esempio, del *Primo Trattato*, i capp. II e VI e, del *Secondo Trattato*, il cap. VI). Non è certo che Rousseau abbia letto il testo di Filmer ed è probabile che usi i riferimenti tratti dalla traduzione del testo di S. Pufendorf *De jure naturae et gentium libri octo* (1672) ad opera di Jean Barbeyrac (*Le Droit de la nature et des gens ou Système général des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique*, H. Schelte et J. Kuyper, Amsterdam 1706, libro IV, cap. 2, § 10, nota 2). È invece molto più probabile che abbia letto altri due testi fondamentali della teoria paternalistica: A.-M. RAMSAY, *Essay philosophique sur le gouvernement civil, où l'on traite de la nécessité, de l'origine, des droits, des bornes et des différentes formes de la souveraineté, selon les principes de feu M. François de Salignac de la Mothe-Fénelon* (pubblicato con questo titolo a Londra nel 1721, mentre la prima ed. era intitolata *Essay de politique ... selon les principes de l'auteur de Télémaque*, H. Scheurleer, La Haye 1719) e J.-B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (Pierre Cot, Paris 1709). Su ciò cfr. R. DERATHÉ, *Rousseau e la scienza politica ...*, cit., pp. 226–230. Il riferimento implicito, e ironico, a Filmer è nel capoverso finale di questo secondo capitolo; Filmer era stato citato espressamente nel *Discours sur l'économie politique* (in *O.C.*, III, p. 244), in cui Rousseau aveva anche ricordato, senza nominarli, i «due uomini illustri» che lo avevano criticato, identificati invece espressamente nel *Discours sur l'inégalité* (in *O.C.*, III, p. 182) in A. Sidney (*Discourses concerning Government*, Is. Littlebury, 1698; tr. francese, L. et H. Van Dole, La Haye 1702) e in Locke.

12 Una variante della teoria dell'«autorità naturale» («autorité naturelle»: cfr., più avanti, cap. 4), che non si identifica con la teoria «paternalistica» nella classica versione filmeriana, si basa sull'idea che l'autorità di un uomo su tutti gli altri è legittimata non dalla nascita, ma dalle sue superiori qualità intrinseche; è con riferimento a questa posizione che Rousseau rinvia a Ugo Grozio (*Le Droit de la guerre et de la paix*, libro I, cap. 3, § 15, tr. di J. Barbeyrac, P. de Coup, Amsterdam

1724) e a Thomas Hobbes, la cui matrice comune egli individua in Aristotele (*Politica*, 2, 1252 a-1252 b 1–8). Certo è alquanto sorprendente il ricondurre non solo Grozio, ma soprattutto Hobbes, ad Aristotele riguardo al tema della disuguaglianza naturale. Tema precisato anche attraverso il richiamo a Caligola, tratto da Filone, *De legatione ad Caium*, 76, in cui appunto i governanti sono visti come pastori di greggi, cioè di esseri, quali gli animali, costitutivamente inferiori (Robert Derathé [in *O.C.*, III, p. 1435] riporta il passo in questione, che Rousseau ha tratto probabilmente da una traduzione del port-royalista Arnauld d'Andilly). Infatti tutta la teoria politica hobbesiana parte dal riconoscimento dell'uguaglianza naturale degli uomini (basta rinviare al *Leviathan*, Parte I, cap. 13; tr. it. cit., pp. 99–104), e uno dei problemi centrali in essa è proprio quello di reperire un criterio di legittimazione – fondato non sulla natura ma sul contratto, quindi sul consenso – delle disuguaglianze che connotano la convivenza entro lo Stato, «persona» artificiale creata da individui che sperimentano le conseguenze distruttive della loro «uguaglianza di capacità» in condizioni di scarsità e sotto la spinta delle passioni (*Leviathan*, Parte I, cap. 13 e Parte II, cap. 17 [vedi la diretta critica ad Aristotele, nella tr. it. cit., alle pp. 141–142]). Sul «dominio paterno» si veda *ivi*, Parte II, cap. 20, in cui Hobbes precisa che tale potere richiede il «consenso» (tr. it. cit., pp. 166–169).

13 Cfr., nel *Primo Trattato sul governo* (cap. XI, § 141), la critica di Locke a Filmer su questo argomento (vedi anche R. Filmer, *Patriarcha*, libro I).

14 Questa è la prima linea argomentativa di Rousseau nel capitolo 3: la forza, essendo un mero fatto, non crea diritto e obbedire al più forte può essere un atto necessario ma non genera un dovere. La potremmo definire la confutazione su base *normativa*. La seconda linea argomentativa parte dal capoverso successivo, intrecciandosi peraltro sempre con la prima, e si avvale di un ragionamento in forma *strategico-prudenziale*: il potere basato sulla forza è strutturalmente instabile, perché basta che qualcuno riesca a conquistarne uno più grande rispetto a quello di chi attualmente lo detiene e il detentore di esso cambia (vedi qui anche nota 8). Le «conquiste del più forte» come origine delle società politiche erano state già evocate nel *Discours sur l'inégalité* (Parte II, in *O.C.*, III, p. 179); Robert Derathé (in *O.C.*, III, p. 1352) rinvia in questo caso all'articolo «Autorité» dell'*Encyclopédie*, scritto da Diderot, in cui si ritrovano gli stessi temi che ricorrono in Rousseau (si veda la tr. it. dell'articolo in *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle*

scienze, delle arti e dei mestieri, a cura di P. Casini, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 135–141).

15 Certo risulta difficile pensare che in questo capitolo non abbiano influito, ovviamente in funzione di obiettivo polemico, i *Pensieri* di Pascal: «Non potendo far sì che sia forza obbedire alla giustizia, si è stabilito che sia giusto obbedire alla forza; non potendo dare forza alla giustizia si è giustificata la forza» (fr. 238, tr. it. di A. Bausola e R. Tapella, in *Pensieri, opuscoli e lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978, pp. 489–490; questa traduzione segue la numerazione dei frammenti dell’ed. di Jacques Chevalier, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1954).

16 Inizia qui la critica alle teorie contrattualistiche che ammettono la legittimità dell’alienazione della libertà, in cui quindi va distinta la parte condivisibile (la società politica nasce da «conventions») da quella che non lo è (queste «convenzioni» possono comprendere la cessione della «liberté»). La critica si presenta senza mezzi termini: coinvolta è in sostanza tutta la tradizione del contrattualismo moderno precedente al *Contratto sociale*.

17 Si tratta del primo argomento dei teorici della *schiavitù per contratto*. È ripreso da Grozio, che afferma di rifarsi alla tradizione giuridica degli Ebrei e dei Romani (*Le Droit de la guerre et de la paix*, libro I, cap. 3, § 8). La chiave di volta del ragionamento sta nell’equiparare il diritto attribuito a ogni individuo di rendersi schiavo di un altro uomo per ottenere con ciò «il nutrimento e le altre cose necessarie alla vita» al diritto riconosciuto a un intero popolo di fare la stessa cosa per ottenere, come afferma Rousseau, «subsistance» o «tranquillité civile» (cfr. U. GROZIO, *Le Droit de la guerre et de la paix*, libro II, cap. 5, § 27; ma cfr. anche S. PUFENDORF, *Le Droit de la nature et des gens*, libro VI, cap. 3, §§ 4–5). Il nucleo concettuale della replica rousseauiana è basato sul principio dell’inalienabilità, nell’individuo come in un popolo, del diritto di libertà, inalienabilità che deriva dalla «natura dell’uomo». Anche qui emerge un chiaro debito nei confronti di Locke (cfr. *Two Treatises of Government*, II?, tutto il cap. 6, specie §§ 55, 57–59, 66, 69).

18 Cfr. *Gargantua et Pantagruel*, I, 26.

19 Quindi il parallelismo istituito da Grozio tra schiavitù volontaria per contratto da parte di un singolo e da parte di un popolo si presenta, anche prescindendo da altre considerazioni, come fallace: è l’altro nucleo concettuale sul quale Rousseau punta per demolire le teoria groziana, accanto a quello, precedentemente illustrato (e ovviamente prioritario dal

punto di vista normativo), concernente l'inalienabilità della libertà.

20 Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, II?, cap. XIX, § 228.

21 Quanto qui viene affermato sembra introdurre un elemento di forte tensione rispetto al modo in cui Rousseau affronta, nel resto del *Contratto sociale*, il problema inerente ai criteri di legittimità cui si deve ricorrere per valutare le decisioni assunte dall'assemblea sovrana. Infatti egli sostiene ripetutamente che il consenso *non* può essere considerato l'unico ed esaustivo criterio. A parte quanto si avrà modo di vedere nello sviluppo ulteriore dell'opera, si ricordi, ad esempio, il frammento *Que l'état de guerre naît de l'état social*, in cui Rousseau scrive che «i diritti della società, fondati su quelli della natura, non [possono] annullarli» (in *O.C.*, III, p. 608). L'asserzione va collegata a quella contenuta nelle *Lettere dalla montagna*, relativa al rapporto tra contratto e legge naturale: «non è permesso infrangere le leggi naturali attraverso il Contratto sociale più di quanto lo sia infrangere le Leggi positive attraverso i Contratti dei privati» (Lett. VI, in *O.C.*, III, p. 807). Il consenso – sia quale si esprime nel patto costitutivo della società politica, sia quale si manifesta nelle decisioni del corpo sovrano – non è quindi il solo e autosufficiente fondamento di legittimità per la «società ben ordinata». Ne deriva che non può autorizzare un «gouvernement arbitraire», cioè un governo che violi la legge naturale e i diritti naturali, che gli sono normativamente sovraordinati. Su questo importante aspetto vedi anche le note 52 e 55.

22 Il riferimento diretto sembra essere al contratto hobbesiano, soprattutto se si tiene presente la formale enunciazione, contenuta nel *Leviathan*, del principio secondo cui il sovrano non ha vincoli di sorta nei confronti dei sudditi, non potendo quindi mai incorrere in un'ingiustizia verso di essi per il semplice motivo che ogni suddito è, in conseguenza del contratto, «autore di tutte le azioni e di tutti i giudizi del sovrano costituito» (Parte II, cap. 18; tr. it. cit., p. 148).

23 La formulazione tipica di questa teoria è quella secondo cui è legittimo – anche in questo caso facendo valere il parallelismo tra il caso del singolo individuo e quello di un popolo (cfr. U. GROZIO, *Le Droit de la guerre et de la paix*, libro III, cap. 8, § 1) – l'atto attraverso cui, quando quest'ultimo viene vinto in guerra, lo si può ridurre, in cambio della sua conservazione, alla schiavitù. Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui, Hobbes, avevano però precisato, integrando e correggendo Grozio, che questo atto richiede per la sua validità un contratto (cfr., per esempio, il commento in nota di Barbeyrac al punto del testo di Grozio

appena citato; J.-J. BURLAMAQUI, *Principes du droit politique*, s.l. e s.d., ma Barillot & Fils, Genève 1751, libro II, cap. 3, § 6; T. HOBBS, *Elementorum philosophiae Sectio tertia de cive* [d'ora in poi *De Cive*], cap. 8, § 1 e 3, la cui prima fondamentale ed. francese è quella di S. Sorbière, J. Blaeu, Amsterdam 1649 [tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1971³]). Nel *Leviathan* (Parte II, cap. 20) Hobbes scrive che «non è [...] la vittoria che dà il diritto di dominio sul vinto, ma il patto che egli fa», ecc. (tr. it. cit., p. 169). L'obiezione di Rousseau tende a evidenziare che è erroneo il presupposto su cui tutta questa teoria pattizia della schiavitù si regge. Allo stesso tempo ne contesta la logica interna. Il punto centrale è la critica rivolta alla tesi che esista un diritto del vincitore di uccidere il vinto; infatti, come egli afferma, tale diritto vale unicamente nei confronti degli individui direttamente impegnati nel conflitto e finché il conflitto dura. La guerra non è una relazione da individuo a individuo, ma tra Stato e Stato; in essa i combattenti sono «nemici» solo come «soldati», non come «uomini». E «uomini» i soldati tornano a essere una volta concluso e deciso il conflitto armato, cosicché non si ha più alcun diritto sulla loro vita. Ma se la guerra non implica il diritto del vincitore di uccidere il vinto, questo diritto non può fondare quello di renderlo schiavo: è un «circolo vizioso». In fin dei conti il presunto e contraddittorio «diritto di guerra» non è altro che una versione del diritto del più forte, contestato nel precedente capitolo.

24 Cfr. *Discours sur l'inégalité* (Parte I), in *O.C.*, III, pp. 136–137 e 153–154: Rousseau vi confuta Hobbes argomentando che lo «stato di natura» è «il più adatto alla pace», in quanto – data l'indipendenza in cui vivono gli uomini, la limitatezza dei loro bisogni e l'abbondanza dei beni cui tutti possono accedere – è quella condizione in cui «la cura della nostra conservazione è meno di ostacolo alla conservazione degli altri»; l'errore di Hobbes è di aver «introdotto a sproposito nella cura della conservazione dell'uomo Selvaggio il bisogno di soddisfare una quantità di passioni che sono effetto della Società» (p. 153).

25 «*Rélations réelles*»; cioè relazioni tra «potenze» («*Puissances*»). Per il significato del termine «*Puissance*» cfr., più avanti, cap. 6.

26 «*Bonne politie.*»

27 «*Prince*»: per la terminologia si veda, più avanti, libro II, cap. 2 e libro III, cap. 1.

28 Cfr. il frammento *Que l'état de guerre naît de l'état social*, in *O.C.*, III, pp. 602, 607–608: «nemici» possono essere non i «privati»

(«particuliers»), ma solo le «persone pubbliche» («personnes publiques»), e una «personne publique» è il «sovrano» creato attraverso il contratto. «Se la guerra non ha luogo che tra esseri artificiali [«êtres moraux»], non si odiano in essa gli uomini, e la si può fare senza privare nessuno della vita» (ivi, p. 608).

29 Cfr. U. GROZIO, *Le Droit de la guerre et de la paix. Discours préliminaire*, § 48 (dove Grozio afferma di «voler ornare» le sue riflessioni con immagini tratte dalle «sentenze dei Poeti e degli Oratori»),

30 Trattandosi di un contratto invalido, rimane tra vincitori e vinti lo «stato di guerra». Come nel caso del contratto iniquo stigmatizzato nel *Discorso sulla disuguaglianza*, il risultato è non di superare, ma di legalizzare in modo surrettizio una condizione ingiusta. Nel *Secondo Trattato sul governo* Locke aveva riconosciuto la possibilità della «schiavitù» come conseguenza del provvedimento con cui si può risparmiare la vita a un uomo che «si è giocata la propria vita con un atto che merita la morte»; ma aveva esplicitato che questa condizione «altro non è che lo stato di guerra continuato tra un conquistatore legittimo e un prigioniero» (cap. III, §§ 23–24, tr. it. cit., pp. 91–93).

31 «Agrégation», «association».

32 Il problema è quindi per Rousseau quello di individuare *il principio dell'unità* del «corpo politico», ciò per cui un «peuple» esiste come tale, prima di darsi dei governanti (si veda più avanti in questo stesso capitolo). E tale problema viene impostato partendo da una duplice premessa. La prima è che l'unità richiesta non è già data *prima* del contratto, cioè quale spontanea e immediata adesione degli uomini alla «volontà generale», come invece l'aveva intesa Diderot nella voce «Droit naturel» dell'*Encyclopédie* (cfr. la critica di Rousseau nel capitolo 2 del Libro I del *Manuscrit de Genève* [in *O.C.*, III, 281–289]; per la tr. it. della voce cfr. *Enciclopedia ...*, cit., pp. 261–264); e non si dà neppure nella forma della cooperazione basata sul calcolato egoismo ragionevole degli individui ipotizzato da Locke nello «stato di natura» così com'è delineato nel *Secondo Trattato sul governo* (cap. II, §§ 4–15); né, si potrebbe aggiungere, è pensabile come prodotto di una *mano invisibile*, cioè della mediazione automatica degli interessi che il mercato contribuisce in misura determinante a realizzare, secondo un modello la cui stilizzazione emblematica è rinvenibile nella *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith (1776). La seconda premessa è che per creare l'unità del corpo politico non basta il *timore della spada*, proposto da Hobbes e dai teorici del «despotisme» come unico possibile fattore in grado di rendere

realizzabile il passaggio dalla condizione di «moltitudine» a quella dello «Stato» o «*Civitas*», in cui è solo il «terrore» suscitato dalla «potenza» e dalla «forza» del sovrano a «modellare le volontà di tutti i singoli in funzione della pace» (cfr. *Leviathan*, Parte II, cap. 17; tr. it. cit., p. 143). Scrive Rousseau: «La prima legge è quella di rispettare le leggi: il rigore delle pene è solo un mezzo inutile immaginato da spiriti meschini per sostituire il terrore a quel rispetto che non riescono a ottenere» (*Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, p. 249).

33 Il tema è desunto da Locke: «ciò che dà origine e realmente istituisce una società politica, non è nient'altro se non il consenso di un gruppo di uomini liberi, capaci di una maggioranza, a riunirsi e associarsi in una società siffatta» (*Two Treatises of Government*, II?, cap. VIII, § 99; tr. it. cit., p. 193; ma vedi anche i §§ 95–98).

34 A differenza di quanto accade nella gran parte dei testi più rilevanti del giusnaturalismo sei e settecentesco, nel *Contratto sociale* manca una parte nella quale vengano delineati i caratteri della natura umana a partire dai quali dedurre, *more geometrico*, le norme del diritto naturale e i contenuti dell'ordine politico che sia coerente con questi presupposti antropologici; è il metodo che anche Rousseau aveva dichiarato, nel *Discours sur l'inégalité* (*Préface*), di accettare (cfr. *O.C.*, III, pp. 122–127). Il fatto è che questi presupposti si trovano già nel *Discours* stesso e soprattutto nell'*Emile*, redatto in parallelo al *Contrat social* e dal quale non è possibile prescindere per la comprensione dei «principi del diritto politico», che non a caso nell'*Emile* costituiscono un aspetto fondamentale della parte conclusiva dell'itinerario formativo (cfr. libro V, in *O.C.*, IV, pp. 836–849).

35 Si potrebbe dire quindi che costituiscono le *condizioni di possibilità* di ogni ordine politico secondo giustizia: la loro validità universale e oggettiva, in quanto esprime il «*droit naturel raisonné*» (*Manuscrit de Genève*, libro II, cap. 4, in *O.C.*, III, p. 329), è indipendente dal fatto che siano o meno espresse, riconosciute o anche realizzate.

36 «Public», come sostantivo, è qui sempre tradotto con «collettività», salvo che nel cap. 7 del libro IV, dove è il contesto stesso a far preferire una diversa traduzione.

37 Le clausole contenute nei tre capoversi che precedono rendono evidenti le tre conseguenze immediate del contratto: A) In primo luogo viene realizzata una condizione di *uguaglianza giuridico-politica*; infatti ciascuno, alienando tutti i suoi diritti, si sottopone alla stessa condizione di tutti gli altri. Si osservi però che anche una cessione parziale della

«persona» e dei «beni», come quella per esempio ipotizzata da Locke nel *Secondo Trattato sul governo* (cfr. cap. IX, §§ 123–131), non risulta affatto in contrasto con l’uguaglianza in cui devono venire a trovarsi i contraenti, a patto naturalmente che ciò che viene ceduto e/o mantenuto non sia per nessuno diverso rispetto a ciò che è per gli altri; da questo si ricava che l’alienazione totale dei diritti ha evidentemente una giustificazione in parte diversa e ulteriore rispetto all’uguaglianza che crea. B) In secondo luogo si ha l’*istituzione di un’autorità sovrana* nel senso più rigoroso del termine, cioè di un soggetto unico detentore del potere decisionale, un «superiore comune» che non deve dividere il potere con altri, né essere vincolato da limiti di sorta e che quindi è in grado di assicurare il comando in ultima istanza entro la società politica. Questa sembra in realtà la ragione più forte dell’alienazione totale, che in tal senso, come si può desumere da quanto Rousseau stesso scrive a proposito dei «diritti rispettivi dei Cittadini e del Sovrano» (cfr., più avanti, libro II, capp. 2–4), crea, in una linea di sostanziale continuità con Hobbes, una tensione radicale rispetto al costituzionalismo di Locke e Montesquieu. C) In terzo luogo viene introdotta la *reciprocità degli obblighi*, la quale implica che ciascun associato è tenuto, nei confronti degli altri, all’esatto corrispondente di ciò a cui gli altri sono tenuti verso di lui, contrariamente a quanto accade nello «stato di natura», in cui «non devo nulla a coloro ai quali nulla ho promesso» (cfr., più avanti, libro II, cap. 6).

38 Si può confrontare il modello contrattualistico rousseauiano con tre altri modelli, che non sono ovviamente gli unici possibili, ma che certo rivestono una particolare rilevanza teorica per la comprensione del *Contratto sociale*: A) In Pufendorf troviamo un percorso articolato in tre momenti: innanzitutto un contratto con il quale una «moltitudine» rinuncia all’«indépendance» naturale per formare una «société civile», poi una «ordonnance générale» con cui viene stabilita la forma di governo, infine un’altra «convention» con la quale coloro che sono stati scelti come governanti si impegnano a garantire «sûreté commune» e «utilité commune» (*Les Devoirs de l’homme et du citoyen tels qu’ils lui sont prescrits par la Loi Naturelle*, tr. di J. Barbeyrac, H. Schelte, Amsterdam 1707, libro VII, cap. 2, §§ 7–9; cfr. anche *Le Droit de la nature et des gens*, libro VII, cap. 2, §§ 7–8).?) In Locke è un contratto che dà origine alla società politica, mentre al «government» l’autorità viene affidata attraverso un mandato (*trust*), che vincola il legislativo a perseguire i fini per i quali il «corpo politico» è stato istituito (*Two Treatises of Government*, II?, cap. VII, §§ 95–99; cap. XI, §§ 134 e 141; cap. XIII, §

157). C) In Hobbes vi è un unico passaggio contrattuale che consiste in un «patto di ciascuno con tutti gli altri» con il quale vengono trasferiti a un terzo, il sovrano, che non è vincolato contrattualmente, tutto il «potere» e tutta la «forza» degli individui che così si uniscono «in una sola persona [che] si chiama Stato» (*Leviathan*, Parte II, cap. 17; tr. it. cit., pp. 142–143). In conformità al modello hobbesiano Rousseau rifiuta il doppio patto, quindi la versione di Pufendorf, che comporta la distinzione del *patto di unione*, con cui la moltitudine si trasforma in una *societas*, e del *patto di soggezione*, con il quale si accetta l'obbligo di obbedire ai governanti sotto la condizione che saranno assicurate la sicurezza e l'utilità comune. Ammettere il doppio patto implica infatti contravvenire al principio dell'unità della sovranità (com'è ovvio, ogni patto comporta l'esistenza di più di un soggetto giuridico-politico che abbia un'autorità autonoma propria e, quindi, esclude logicamente questa unità). In sostanza l'elemento fondamentale comune nel contrattualismo rousseauiano e hobbesiano è una preoccupazione circa *la natura* della sovranità, quella cioè di garantirne l'unità. Ciò che li differenzia è invece la soluzione data al problema del *soggetto* di essa. Benché Pufendorf (*Le Droit de la nature et des gens*, libro VII, cap. 2, § 8; *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, libro II, cap. 6, §§ 11 e 13; libro II, cap. 8), Locke (*Two Treatises of Government*, II?, cap.?, § 132), Hobbes (*Leviathan*, Parte II, cap. 19), avessero riconosciuto in linea di principio la legittimità della forma «democratica» della sovranità, l'avevano poi o lasciata ai margini della loro trattazione o ne avevano messo palesemente in evidenza il carattere controfattuale oppure, infine, ne avevano accentuato le controindicazioni (emblematico è in questo caso Hobbes, *Leviathan*, Parte II, cap. 19). Rousseau invece considera come unica forma legittima della sovranità quella che si concretizza nell'esercizio diretto del potere sovrano da parte della «communauté» e che egli definisce, come s'è visto, «repubblica», non «democrazia» (che è per Rousseau uno dei possibili assetti del «governo» in quanto distinto dalla «sovranità»; cfr., più avanti, libro III, capp. 3–4). Solo adottando questa forma può essere risolta la «difficoltà» che crea il problema fondamentale cui il contratto deve dare risposta se non vuol risolversi in «despotisme»: ottenere che ciascuno, pur unendosi a tutti gli altri, continui a obbedire solo a se stesso. Il fatto che ognuno diventi membro del «corps moral et collectif» composto «da tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea» consente che la libertà – alienata come facoltà di ogni individuo di disporre singolarmente del suo «potere» per provvedere in condizioni di «indipendenza» alla propria conservazione – sia ritrovata sotto altra

forma, cioè come diritto di essere «parte indivisibile» della sovranità, acquisendo la facoltà di deliberare sulle leggi in conformità alla «volontà generale». E «volontà generale» è la volontà razionale che deve essere assunta quale criterio della deliberazione; essa sostituisce, all'istintualità dominante nella condizione prepolitica, la «liberté morale» (cfr., più avanti, il cap. 8; cfr. anche *Emile*, libro IV, in *O.C.*, III, p. 841; *Lettres écrites de la montagne*, Lett. VI, in *O.C.*, III, p. 807).

39 C'è qui un'ulteriore questione da segnalare e concerne l'*articolazione interna del meccanismo contrattuale*. Se, come Rousseau stesso specifica, i soggetti individuali sono le uniche entità da prendere in considerazione per la formulazione della teoria, risulta difficile, se non impossibile, comprendere come possa esistere prima del contratto quella «comunità», quella «*personne publique*», che viene introdotta quale parte di esso distinta dai singoli («*particuliers*»). La versione hobbesiana del contratto che introduce la sovranità «democratica» risulta maggiormente convincente: «Uno Stato democratico non si costituisce in virtù di patti intercorsi tra i singoli individui da un lato e il popolo dall'altro, ma in virtù di patti scambievoli di ciascuno con tutti gli altri. Questo lo si vede chiaramente, in primo luogo, dal fatto che devono, prima del patto, sussistere le persone contraenti; ma, prima che lo Stato sia stato costituito, il popolo non esiste», ecc. (*De Cive*, cap. VII, § 7; tr. it. cit., p. 186).

40 Infatti il «corpo sovrano» come «*personne publique*» costituisce un'entità diversa e distinta, dal punto di vista giuridico, rispetto ai «privati»: la «validità obiettiva dell'ordine sociale rimane intatta [...] anche quando il contenuto di quest'ordine è determinato, in qualsiasi maniera, da coloro che a tale ordine sono sottomessi» (H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), tr. it. di G. Melloni, *Essenza e valore della democrazia*, in *La democrazia*, Introduzione di G. Gavazzi, il Mulino, Bologna 1984⁵, p. 43). Questo punto era stato spiegato molto chiaramente da Samuel Pufendorf in *Le Droit de la nature et des gens*, libro VII, cap. 2, § 8.

41 Cfr. J. BODIN, *Les six livres de la République*, libro I, cap. 8 (tr. it. *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino, 3 vol., 1964–1997, v. I, pp. 345–406). Ma si rammenti soprattutto Hobbes, là dove osserva che il sovrano è sì «soggetto alle leggi di natura», ma non a quelle «fatte da lui stesso, ossia dallo Stato. Infatti essere soggetto alle leggi significa essere soggetto allo Stato, cioè al rappresentante sovrano, cioè [in questo caso] a se stesso; il che non è soggezione ma piuttosto

libertà dalle leggi» (*Leviathan*, Parte II, cap. 29; tr. it. cit., p. 265).

42 Per il «suddito» («sujet») vale un *doppio rapporto* nel senso che, se come «cittadino» («citoyen») egli è, quando siede in assemblea con tutti gli altri membri del corpo sovrano, autore delle leggi, deve poi essere sottoposto, come *privato*, all'obbligo di obbedirle. Per il sovrano questo doppio rapporto non esiste e quindi non è legato che dalla sua volontà alle leggi che emana, di qualsiasi genere esse siano: ordinarie, «fondamentali» (sulle «leggi fondamentali» si veda, più avanti, libro II, cap. 7), lo stesso contratto sociale. Il rifiuto del principio della supremazia della legge è uno degli elementi che connotano l'opposizione di Rousseau al costituzionalismo moderno. Si tratta di un tema che verrà precisato progressivamente nello sviluppo del *Contratto sociale* e che coinvolge anche gli altri due punti cardine dell'ingegneria costituzionalistica confutati e rigettati da Rousseau: A) Innanzitutto l'indisponibilità dei diritti individuali da parte del sovrano (e a questo proposito la distanza del *Contratto sociale* dalla logica del costituzionalismo è già risultata evidente nella clausola del contratto che prevede l'alienazione totale dei diritti). B) La divisione dei poteri (cfr., più avanti, libro II, cap. 2).

43 Si è ricordato nella nota 3 il duplice significato che va attribuito al rapporto tra *giustizia* e *utilità*. Il primo significato è stato già spiegato, ora si tratta di chiarire il secondo. L'argomento è in questo capitolo accennato e sarà sviluppato poi ulteriormente (cfr. più avanti, libro II, capp. 4 e 6). Il nucleo centrale (vedi nel testo il capoverso seguente) è nell'idea che, essendo ogni individuo contemporaneamente «sovrano» e «suddito» e sapendo di dover obbedire, se necessario anche mediante coercizione, alle leggi alla cui deliberazione partecipa (cfr. l'ultimo capoverso di questo capitolo e poi il libro III sul «governo»), è posto in condizione di avere, nel momento in cui decide su di esse, un movente a farlo secondo equità. Se poi si tiene conto che le leggi si caratterizzano per la loro generalità, cioè per il fatto che fissano classi di azioni valide per la totalità dei cittadini (cfr., più avanti, libro II, cap. 6), si spiega l'affermazione che, mentre da un lato è impossibile che il «corpo» sovrano voglia nuocere a «tutti i suoi membri», essendo costituito dai «singoli che lo compongono», non può neppure nuocere ad «alcuno di essi in particolare», perché, data l'applicazione generale delle leggi, l'iniquità ricadrebbe su tutti. Il *meccanismo a specchio* tra sovrano e sudditi e il principio di reciprocità, in base al quale «ciascuno si sottomette necessariamente alle condizioni che impone agli altri»,

creano, presi insieme, quell'«accordo ammirevole dell'interesse con la giustizia dal quale le deliberazioni comuni traggono un carattere di equità che si vede svanire nella discussione di ogni caso particolare» (vedi, più avanti, libro II, cap. 4, essenziale per comprendere questo punto; ma anche la sintesi in *Emile*, libro V, in *O.C.*, IV, pp. 840–841; *Manuscrit de Genève*, libro I, cap. 6, in *O.C.*, III, pp. 305–308). È questa peraltro la seconda via d'accesso (per la prima cfr. la nota 37, punto B) alla giustificazione teorica del rigetto delle strategie garantistiche tipiche del costituzionalismo liberale da parte di Rousseau: per i motivi detti il sovrano non ha «besoin de garant» nei confronti dei sudditi. Sovranità popolare diretta e generalità della legge costituiscono una procedura di garanzia dei diritti individuali alternativa rispetto al costituzionalismo e, almeno agli occhi di Rousseau, più affidabile, nella misura in cui consente di non cadere nella trappola creata da quest'ultimo: la frantumazione, la limitazione, la distruzione dell'unità del potere sovrano.

44 Prendere «gli uomini come sono» implica anche capire che ogni individuo, quando torna a essere, da membro del corpo sovrano, semplice «suddito», può trovare più di un motivo per infrangere le leggi che egli ha pur votato: svanita la luce dello spazio pubblico, s'incontrano i meandri oscuri del mondo in cui malgrado tutto la tentazione della particolarità riemerge. Qui troviamo la prima via che Rousseau indica per risolvere il problema posto da questa sempre incombente *scissione del soggetto politico* come essere che incarna insieme le funzioni di «souverain» e di «sujet»: è la via che consiste nella *costrizione alla libertà*, formula paradossale solo in apparenza, nella misura in cui non indica altro se non l'uso possibile della coercizione attraverso il «potere esecutivo» per ottenere l'obbedienza alle leggi (cfr., più avanti, libro III, cap. 1), che sono l'insostituibile garanzia contro la «dipendenza» personale (ultimo capoverso del capitolo). Ma è una soluzione ancora parziale, in quanto: A) Fa emergere la fragilità del movente dell'«interesse» nel garantire l'adeguazione dei comportamenti dell'uomo, *come cittadino e come suddito*, alla giustizia. B) Lascia sussistere la *frattura interna del soggetto politico*, in quanto la costrizione agisce solo esteriormente e temporaneamente; sarà da vedere se e come questa dimensione specifica della scissione risulterà componibile.

45 Lo «stato civile» non è soltanto una condizione giuridica o politica, ma definisce lo spazio entro il quale (e *solo* entro il quale) l'uomo può

realizzare compiutamente i fini interni della sua natura, che consistono nell'acquisizione della «libertà morale». Si noterà – come già nell'Introduzione è stato sottolineato – che Rousseau, mentre da un lato intende attribuire all'«état civil» implicazioni che vanno molto oltre la dimensione semplicemente giuridico-politica e che coinvolgono la costituzione stessa dell'identità della persona quale *être moral*, dall'altro utilizza una categoria, come quella di «contratto», che non è certo la più idonea (anzi, probabilmente è la *meno* idonea in assoluto) a render ragione del «changement» che la «società ben ordinata» porta nell'«homme» facendolo transitare dall'«impulsion physique» alla «moralité». È in tale sfasatura tra strumenti concettuali forniti dalla tradizione giuridico-politica del tempo e obiettivi ultimi indicati come effetto della realizzazione della «communauté» che s'inserisce e che trova la sua giustificazione teorica la figura del «legislatore», al quale appunto finirà per essere affidata quell'opera consistente nello «changer, pour ainsi dire, la nature humaine» (cfr. più avanti, libro II, cap. 7) che certo non potrebbe mai essere generata dal contratto. Il rapporto tra contratto e legislatore è uno dei punti cruciali del *Contratto sociale* (vedi l'Introduzione e il commento al libro II, cap. 7).

46 La storia, in effetti, documenta soprattutto la misura e le conseguenze devastanti di questo abuso, evidenziate da Rousseau nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* e nel *Discorso sulla disuguaglianza*.

47 Sul passaggio dall'«animale limitato inizialmente alle pure sensazioni» all'«homme naissant» cfr. *Discours sur l'inégalité* (Parte II), in O.C., p. 164.

48 «Dominio» è qui sinonimo di «proprietà», come osserva Derathé (in O.C., III, p. 1450) rinviando a Pufendorf (*Le Droit de la nature et des gens*, libro IV, cap. 4, § 2: «proprietas sive dominium») per la spiegazione del termine che dà il titolo al capitolo: «Du domain réel». Rousseau distingue il «possesso» («possession») dalla «proprietà» («propriété»): in questo senso, in accordo con Hobbes (*Leviathan*, Parte II, capp. 18, 24, 29) e in contrasto con Locke (*Two Treatises of Government*, II?, cap. V, §§ 25–51), fa della proprietà un diritto positivo, non naturale. Il *possesso* consiste nel mero fatto di impadronirsi di qualcosa e di usarlo, mentre la *proprietà* costituisce un titolo giuridico sancito e garantito dal sovrano, quindi un «vero diritto». Però sembra plausibile, in base a quanto Rousseau scrive nel *Contratto sociale*, ipotizzare che egli pensi a forme differenziate di appropriazione. Nel capitolo precedente infatti Rousseau aveva distinto il «possesso»,

«effetto unicamente della forza», dal «diritto del primo occupante» («droit du premier occupant») e ora precisa che quest'ultimo è «più reale» («plus réel») di quello del «più forte». Si configura quindi come una sorta di *diritto imperfetto*, basato non su un'«usurpazione» (come appunto è nel caso della forza, che non può creare alcun tipo di diritto), ma sulla rispondenza a determinati requisiti che richiamano sostanzialmente i presupposti normativi dell'appropriazione nello «stato di natura» così com'era stata delineata da Locke nel *Secondo Trattato* (cap. V, §§ 31–34): il terreno non deve essere ancora occupato da nessun altro, deve essere utilizzato per le necessità vitali in modo da evitare il deterioramento dei beni, infine l'appropriazione deve avere a suo fondamento il lavoro, che garantisce, in assenza di «titoli giuridici» («titres juridiques»), il «rispetto degli altri». Questo diritto imperfetto, se è frutto di ragione è anche però esposto alle passioni e all'arbitrio, come si evince già dal *Discours sur l'inégalité* (Parte II, in *O.C.*, III, pp. 173–174). Perciò va trasformato in un diritto positivo con un «atto» che non muta la «natura» del «possesso» individuale riguardo ai criteri di legittimità che autorizzano a godere di qualche bene, ma lo trasforma in «possesso pubblico» («possession publique»), cioè in «proprietà» tutelata dalle «forze della Città» e perciò non affidata solo al fragile filo del «respect». Si noti che nel *Discours sur l'inégalité* (in *O.C.*, III, p. 179) «diritto di proprietà» e «diritto del primo occupante» sono identificati.

49 Si ricordi il *Discours sur l'économie politique*: «Se i beni non rispondessero delle persone, non ci sarebbe niente di più facile che eludere i propri doveri e non curarsi delle leggi» (in *O.C.*, III, p. 263).

50 Si può a questo punto osservare, anche tenendo conto di quanto rilevato nella nota 48, che il «diritto del primo occupante» sembra tale da dover porre vincoli di un qualche genere, anche se non certamente giuridici (ma che non è facile chiarire sulla base del testo), rispetto al regime della proprietà, quei limiti che invece nella vicenda storica stilizzata nel *Discorso sulla disuguaglianza* sono stati violati: solo una struttura della proprietà limitata e fondata sull'applicazione diretta del lavoro alla terra (che è il bene qui tenuto presente come paradigmatico) è da riconoscere come legittima. Ciò trova effettivamente corrispondenza in tutti quei punti dell'opera di Rousseau in cui viene idealizzata, come criterio regolativo (anche se non sempre realizzabile, come Rousseau stesso riconosce), una comunità di piccoli proprietari agricoli, tendenzialmente autosufficiente, fondata su una rigida severità dei

«costumi» e sul rifiuto del «lusso» (in merito a questo problema una sintesi molto efficace si può trovare in I. FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, tr. it. di L. Derla, Feltrinelli, Milano 1972, pp. 184–220). Si veda anche la nota di Rousseau a p. 75.

51 Cfr. *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, p. 263: se lo «spirito delle leggi» consiglia di intaccare meno possibile la continuità della proprietà nella successione all'interno di una stessa famiglia, ciò non incide sul principio secondo cui solo al «sovrano» spetta «l'istituzione delle leggi che regolano il potere dei privati nella disposizione dei loro beni».

Libro II

52 Il termine «volonté générale» è introdotto per la prima volta nella formula del patto (libro I, cap. 5). Nel *Discours sur l'économie politique* era stata definita come la volontà del «corpo politico» che «tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie» (in *O.C.*, III, p. 245); in questo senso è una «regola di giustizia» (ivi) ed incarna la volontà razionale che deve indirizzare le deliberazioni dell'assemblea sovrana perché questa decida in conformità al «bene comune». Già nel *Discours sur l'économie politique* era emerso il problema consistente nel fatto che tale corrispondenza delle deliberazioni pubbliche alla «volontà generale» non è ovviamente un dato (vedi anche, qui, più avanti, il cap. 3), ma un difficile risultato da ottenere attraverso l'attivazione di tutti quegli accorgimenti, come l'«amor di patria» e l'educazione pubblica, che possono contribuire a limitare l'attività del sé egoistico (cfr. *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, pp. 250–252, 254, 260). Ne deriva che la «volontà generale» deve dominare prima in ogni individuo per poi indirizzare l'attività del «corpo sovrano», costituito dalla totalità dei cittadini (ivi, pp. 247–248). Cfr. anche *Fragments politiques* («Du pacte social», fr. 6, in *O.C.*, III, p. 483), dove il termine è significativamente usato al plurale e la «virtù» è definita come la «riunione delle volontà più generali». «Volontà generale», in sintesi, non è la volontà di una qualsiasi assemblea sovrana in quanto tale, né una «réalité d'une autre nature» rispetto alle volontà dei *citoyens* che cooperano nella ricerca della giustizia (come invece sostiene, per esempio, Maurice Halbwachs nel suo commento al *Contratto sociale*, cit., pp. 96–97), ma solo quella volontà che, fondandosi sulla ragione,

può essere «volontà dell'universale», cioè volontà in grado di creare un ordine che garantisca il rispetto dei diritti e dei doveri necessari alla libertà (cfr. R. POLIN, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, Sirey, Paris 1971, p. 99).

53 Viene qui ripreso quanto anticipato nel cap. 6 del libro I (cfr. anche *Manuscrit de Genève*, libro I, cap. 3, in *O.C.*, III, p. 289–290): l'«interesse comune» si radica nella consapevolezza, da tutti condivisa, dell'impossibilità di far fronte agli «ostacoli» con cui ciascun individuo si scontrerebbe nello «stato di natura» se rimanesse nell'«indipendenza» che caratterizza quest'ultimo.

54 Quindi si tratta di sottrarre la percezione dell'«interesse comune» al solo momento originario della società politica, allo *stato nascente* di essa, per farlo diventare principio conduttore della sua esistenza quotidiana.

55 La sovranità non può essere alienata semplicemente perché è attraverso la partecipazione di tutti i cittadini alla deliberazione sulle leggi che si attua la «libertà» nel senso specificato nel capitolo 8 del libro I: essere liberi significa obbedire solo alle leggi che sono espressione della nostra volontà. Questa volontà viene espressa unicamente da un «corpo sovrano» il quale legiferi attraverso il confronto delle opinioni, la deliberazione, la votazione che conclude il dibattito pubblico. In questo confronto prende forma la «raison publique» (*Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, p. 248), vale a dire una «raison» frutto della collaborazione di razionalità individuali rivolte al «bien commun». Quindi i principi da tenere presenti sono due: il primo è di carattere *formale* e comanda che il «popolo sottoposto alle leggi ne deve essere l'autore» (cfr., più avanti, libro II, cap. 6), mentre il secondo è di carattere *sostanziale* e comporta che l'autolegislazione collettiva soddisfi il suo scopo solo se è conforme a ragione, dovendo esprimere non una semplice libertà di scelta fine a se stessa, ma una «liberté morale». La teoria dell'ordine politico rousseauiana ha insomma un fondamento non volontaristico, ma razionalistico: le leggi non sono «semplici atti di volontà» (*Fragments politiques* («Des lois», fr. 4], in *O.C.*, III, p. 492). Si veda comunque, sui limiti del razionalismo politico di Rousseau, la nota 76.

56 Cfr. anche, con una formulazione parzialmente differente nella forma, *Manuscrit de Genève*, libro I, cap. 4 (in *O.C.*, III, pp. 295–296).

57 Cfr. più avanti, libro III, cap. 11, quarto capoverso.

58 La sovranità deve essere esercitata «in corpo» dal popolo e quindi non può essere divisa più di quanto non possa essere alienata.

59 Cfr., più avanti, libro II, cap. 6 (sulla legge, che deve essere «generale» quanto alla «volontà» da cui emana e quanto alla «materia») e libro III, cap. 1 (sul «governo», il cui potere consiste invece in «atti particolari»),

60 L'idea che la sovranità sia costituita da «parti» diverse e sia articolata in «diritti» differenti è tipica di tutte le più eminenti teorie della sovranità moderne. Si pensi a J. BODIN, *Les six livres de la République*, libro I, cap. 10, tr. it. cit., pp. 477–539; a S. PUFENDORF, *Le Droit de la nature et des gens*, libro VIII, cap. 4, e *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, libro II, cap. 7; a T. HOBBS (al quale Pufendorf in gran parte si ispira), *Leviathan*, Parte II, cap. 18, tr. it. cit., pp. 145–154; per quanto riguarda Grozio, citato direttamente da Rousseau, cfr. *Le Droit de la guerre et de la paix*, libro I, cap. 3, § 16; per J. Barbeyrac si vedano le note alle due opere di S. PUFENDORF, *Le Droit de la nature et des gens*, libro VII, cap. 4, § 1, nota 1, e *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, libro II, cap. 7, § 9, nota 1 (per un esame più specifico di queste teorie cfr. R. DERATHÉ, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., pp. 343–359). La distinzione sul piano formale dei «diritti» e delle «facoltà» («Facultyes») della sovranità non è ovviamente incompatibile con il principio che essi devono poi far capo a un soggetto unico, non potendo quindi essere separati nel loro concreto esercizio (*Leviathan*, Parte II, cap. 18; tr. it. cit., pp. 149–151).

61 Rousseau sostiene quindi (vedi i due capoversi che seguono nel testo) che la sovranità non ha «parti», ma è unitaria nella sua essenza, consistente nel potere di fare leggi; quelli che impropriamente sono definiti «diritti» o «poteri» di essa altro non ne sono che «émanations». Ciò significa che costituiscono *applicazioni della legge*, compreso il diritto di guerra (su questo diritto particolare cfr. anche *Lettres écrites de la montagne*, Lett. VII, in *O.C.*, III, pp. 826–827). La direzione della critica rousseauiana è duplice. Da un lato punta alla riformulazione del concetto di *indivisibilità* della «sovranità» tenendo presenti quegli autori, citati nella nota precedente, che, sebbene avessero riconosciuto tale requisito come essenziale, non erano, a suo avviso, pervenuti a pensarlo in modo coerente; e in tal caso viene posto sul tappeto un problema riguardante quella che si potrebbe definire *l'ontologia della sovranità*. Dall'altro lato la critica è diretta invece verso coloro che negano il principio dell'indivisibilità in quanto tale, vale a dire i teorici del

costituzionalismo moderno come Locke e Montesquieu; e in tal caso la questione è piuttosto di *articolazione istituzionale del potere* all'interno della società politica, pur avendo ovviamente alle spalle la definizione *dell'essenza* della sovranità. Si veda, come esempio paradigmatico della differenza tra la posizione costituzionalistica e quella proposta nel *Contratto sociale*, il modo in cui nel libro III verrà formulata la distinzione tra potere legislativo e potere esecutivo, cioè tra «souveraineté» e «gouvernement».

62 «Il diritto di dichiarare la guerra o di trattare la pace è una delle più alte prerogative del potere sovrano» (J. BODIN, *Les six livres de la République*, libro I, cap. 10; tr. it. cit., v. I, p. 496).

63 Cfr., più avanti, libro II, cap. 6.

64 *II De jure belli ac pacis*.

65 La traduzione è quella del 1724, edita da P. de Coup ad Amsterdam.

66 Ciò è vero, ovviamente, solo se la «volontà generale» è intesa quale «regola di giustizia» nel senso già chiarito nella nota 52.

67 Riferita all'assemblea sovrana, tale affermazione richiama quanto evidenziato nella nota 43: il *meccanismo a specchio* della sovranità pone i cittadini nella condizione di avere un movente sufficiente per deliberare rettamente, cioè appunto per *volere il proprio bene*. Ma un primo problema già qui emerge, pur in un rapido inciso: *volere* il proprio bene non equivale a *sapere* quale questo bene sia (cfr. su questo anche C.E. VAUGHAN, *The political Writings of J.-J. Rousseau. Introduction*, University Press, Cambridge 1915, p. 70). Nel caso del «popolo», tra la *volontà buona* e la *retta ragione* – che, come si è già osservato, devono essere considerate, dal punto di vista normativo, inscindibili nella definizione della «volontà generale» intesa come volontà razionale – esiste quindi ancora, a questo punto del *Contratto sociale*, un vuoto che va colmato.

68 La «volonté générale» implica il superamento della particolarità, mentre la «volonté de tous» è l'aggregazione di volontà che nella loro particolarità restano invece inchiodate e che non sanno inserire «le moi dans l'unité commune» (*Emile*, libro I, in *O.C.*, IV, p. 249).

69 «Associations partielles.»

70 Per il commento alla parte che precede vedi l'Introduzione. La decisione sulle leggi è, come si potrebbe dire ricorrendo al lessico di uso corrente nella filosofia politica contemporanea, un processo d'intesa discorsiva, nel quale l'interferenza negativa non è solo quella del

particolarismo egoistico dei singoli, ma anche dei gruppi, ognuno dei quali è animato da una volontà di corpo che, sebbene «generale» rispetto ai membri di ciascun gruppo, è «particolare» rispetto a quella della società nel suo complesso (su questo cfr., più avanti, anche il libro III a proposito delle dinamiche interne al «corpo» del «governo»; e anche *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, pp. 245–246). Infatti ogni «association partielle» tende a coagulare al suo interno interessi che minacciano, non meno di quelli individuali, la «volontà generale»; e ciò avviene soprattutto quando una o più di queste associazioni acquistano una forte preponderanza sulle altre, situazione che crea tra di esse una marcata «disuguaglianza». Quanto all'inciso sulla necessità che al momento della deliberazione i cittadini non dovrebbero avere «alcuna comunicazione tra loro» è da collegare non al rifiuto di riconoscere l'importanza di un contesto relazionale e dialogico, ma all'accento posto immediatamente di seguito sulle insidie delle fazioni, le quali, per la loro natura e per le loro finalità settarie e disgregatrici, distorcono la deliberazione e impediscono che ogni cittadino «dia il proprio parere pensando solo con la sua testa», cioè libero da interferenze, pressioni e anche costrizioni esterne contrarie al bene comune, come appunto sono quelle delle fazioni (è rivelativa su questo punto la nota che qui Rousseau appone al testo [pp. 80–81], con il riferimento alle *Istorie fiorentine* di Machiavelli). Se s'interpreta diversamente questo passo, diventa difficile spiegare tutti i punti in cui Rousseau, nel *Contratto sociale* e in altre opere, insiste sul valore della discussione come condizione per la decisione del corpo sovrano riguardo alle leggi. Si noti che nel testo torna il termine «opiner» («Il importe [...] que chaque Citoyen n'opine que d'après lui»): nelle *Lettres écrites de la montagne* (Lett. VII, nota, in *O.C.*, III, p. 833) «opiner» è definito come «manifestare il proprio parere e motivarlo», ciò che evidentemente presuppone un processo comunicativo (ma su tutto questo si veda anche l'Introduzione). Le condizioni per la realizzazione di una prassi discorsiva nello spazio pubblico sono l'«informazione» del popolo sulle leggi proposte dal governo, il dibattito in cui si confrontano le diverse opinioni, la votazione che conclude il confronto.

71 «[...] n'opine que d'après lui.»

72 La fonte per Numa e Licurgo sono le *Vite* di Plutarco («Numa», 17, 1; «Licurgo», 8, 1; 9, 1; 10, 1). A proposito di Licurgo Plutarco ricorda la divisione della terra in parti eguali da questi effettuata per evitare i conflitti tra le classi sociali.

73 Su Servio cfr., più avanti, libro IV, cap. 4.

74 Si può dire che il rischio evidenziato qui da Rousseau non è (come pure talvolta è stato sostenuto) quello consistente nell'esistenza di una struttura pluralistica a livello sociale e politico, ma quello dell'affermarsi di un pluralismo distorto per effetto dell'egemonia di gruppi che abbiano il potere di soffocare gli altri (ciò che giustifica l'affermazione secondo cui bisogna non eliminare, bensì moltiplicare le associazioni, prevenendo le disuguaglianze tra di esse). Ed è rischioso anche un pluralismo nel quale agiscano soggetti incapaci di inquadrare l'interesse specifico di un'associazione nel contesto dell'«interesse generale»: «Una deliberazione può essere vantaggiosa per la piccola comunità, e molto dannosa per la grande» (*Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, p. 246). Per quanto riguarda la posizione di principio di Rousseau relativamente alle «associations» nell'ambito del corpo politico si può ricordare la *Lettre à D'Alembert*, in cui sottolinea che i membri di una società, in questo caso la «Ville» di Ginevra, non possono e non devono vivere «separati» e che solo il «più feroce dispotismo [...] si allarma alla vista di sette o otto uomini riuniti» (in *O.C.*, V, p. 99). Sui problemi connessi alle condizioni ottimali per la deliberazione sulle leggi, cfr. R. GATTI, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma 1997, pp. 198–208. Cfr. anche il commento al *Contrat social* di B. Bernardi (Flammarion, Paris 2001, nota 74, p. 206).

75 Nelle *Lettres écrites de la montagne* (Lett. VII) Rousseau scrive che «fa parte dell'essenza del potere sovrano [«Puissance Souveraine»] di non poter essere limitato: o può tutto o non può nulla. Poiché contiene in modo eminente tutti i poteri attivi dello Stato e poiché quest'ultimo non esiste che attraverso di esso, non vi può riconoscere altri diritti che i suoi e quelli che accorda», ecc. (in *O.C.*, III, p. 826). I tre attributi della sovranità quindi sono compendiabili nella *inalienabilità*, nella *indivisibilità*, nella *assolutezza*: «Sovrano è in realtà solo chi non può essere comandato da nessuno e può comandare a tutti» (J. BODIN, *Les six livres de la République*, libro II, cap. 2, tr. it. cit., v. I, p. 567).

76 Questo capoverso e i due che seguono sono importanti per focalizzare il problema del rapporto tra «diritti» della sovranità e diritti degli individui come «particuliers», cioè come privati soggetti alle leggi emanate dall'assemblea. Il punto di partenza (primo capoverso) ha un andamento che appare perfettamente in linea con la posizione liberale secondo cui le «personnes privées» sono «naturalmente indipendenti» dalla «personne publique» e secondo cui questa indipendenza

corrisponde a un «diritto naturale». Il secondo capoverso, in coerenza con il precedente, definisce i contorni della cessione limitata dei diritti secondo un paradigma che potrebbe benissimo essere quello di Locke nel *Secondo Trattato sul governo* (l'alienazione dei diritti riguarda unicamente la «parte [...] il cui uso è rilevante per la comunità»). Ma già la fine di questo capoverso ribalta il senso di tale paradigma, poiché contiene la cruciale affermazione che solo il sovrano è «giudice» («juge») di questa rilevanza. D'altra parte (terzo capoverso) il sovrano non può gravare i sudditi di alcun «vincolo inutile alla comunità» e neppure può volerlo, giacché «sotto la legge di ragione niente avviene senza causa, non più che sotto la legge di natura». Si è già visto in precedenza che nel *Contratto sociale* alle strategie del costituzionalismo viene sostituito un meccanismo di garanzia dei diritti che, com'è esplicitato nei capoversi successivi di questo capitolo, fa perno sul nesso tra sovranità popolare diretta e reciprocità degli obblighi nel «corpo politico» (cfr. la nota 43). E si è anche evidenziato che, in tale contesto, il problema cruciale della «società ben ordinata» diventa quello di cercare di ottenere deliberazioni conformi alla «volontà generale» intesa come *volontà razionale* (cfr. le note 52, 55, 67). Ora: si può prescindere dalla considerazione che proprio nell'esordio del cap. 3 di questo secondo libro è già stata da Rousseau stesso sottolineata la complessità del rapporto tra *volontà* e *ragione* nel corpo sovrano, quindi è stata lasciata ancora in sospeso la questione della effettiva possibilità di adeguare le decisioni del corpo sovrano alla «volonté générale». Ma, anche dando per ammesso che tale questione possa avere una soluzione teoricamente soddisfacente, rimane comunque il fatto che, se si intende mantenere coerenza con la premessa del *Contratto sociale* (prendere «gli uomini come sono»), la volontà razionale che l'assemblea sovrana potrà esprimere sarà comunque sempre inevitabilmente proporzionata al carattere finito e limitato della «constitution humaine»: insomma sarà tutto meno che una volontà infallibile. Quindi l'assemblea sovrana, lungi dal poter essere considerata – come invece ritiene Robert Derathé (*Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 422) – un «giudice ragionevole» e «imparziale» per definizione, può infrangere la ragionevolezza ed essere deviata dalla parzialità. E può benissimo – contrariamente a quanto sostiene Maurice Halbwachs nel suo commento al *Contratto sociale* (cit., p. 158) – abusare del suo potere. Il punto è che, se e quando ciò dovesse avvenire, non esistono – a causa del rigetto da parte di Rousseau delle procedure di limitazione e di controllo del potere tipiche del costituzionalismo – strumenti idonei a frenare, correggere,

circoscrivere, gli effetti perversi di decisioni ingiuste o anche a impedire che vengano assunte. Ricade in quest'ambito il caso dei diritti individuali: Rousseau non ne misconosce il valore (cfr., sul rispetto dei «diritti inviolabili di tutti i membri dello stato», anche *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, pp. 255–258), ma pensa, per garantirli, a strumenti che, stando agli stessi principi enunciati in apertura del *Contratto sociale*, appaiono inadatti al fine. Teorizza infatti l'alienazione totale dei diritti in questione, alla quale dovrebbe poi seguire una sorta di *restituzione* guidata dal criterio del «bene comune», il discernimento del quale finisce però per essere esposto all'arbitrio, visto che il sovrano, composto da uomini con tutte le loro debolezze, è ovviamente esposto all'errore e alla parzialità. In generale si può dire che il limite del razionalismo politico di Rousseau (vedi, *supra*, la nota 55) non sta nelle sue premesse fondative, ma appunto nella parte della teoria della «società ben ordinata» riguardante le procedure e le istituzioni atte a garantire, nell'ambito di quanto è umanamente possibile, l'assenza delle distorsioni che insidiano la «raison publique» quale si manifesta nell'assemblea sovrana.

77 Da qui in poi vengono esplicitati il significato e le conseguenze di quel nesso tra «interesse» e «giustizia» per l'illustrazione del quale cfr. le note 3 e 43. Si ricordi il libro I, capp. 6–7.

78 Per il commento di questa parte vedi, *supra*, la nota 43.

79 Cfr., più avanti, il cap. 6: la legge, come espressione della «volontà generale», deve rispondere al requisito della generalità quanto alla «materia» su cui verte e quanto alla «volontà» da cui emana.

80 Emerge qui chiaramente quel meccanismo di *alienazione-restituzione* dei diritti commentato nella nota 76.

81 Si ricordi il cap. 8 del libro I.

82 Si tratta del tema che verrà sviluppato nel prossimo capitolo.

83 Cfr. *Discours sur l'inégalité* (Parte II), in *O.C.*, III, pp. 183–184.

84 Nella società politica la vita è garantita in modo più sicuro di quanto non lo sia nello «stato di natura», ma questa garanzia richiede che in certe occasioni (come per esempio quando lo Stato è in pericolo per una guerra) sia messa a rischio perché lo Stato continui a sussistere. Si noterà che anche in questo caso sembra essere totale la discrezionalità nella determinazione, attraverso la legge come opera del sovrano, delle tipologie dei casi generali in cui il sacrificio della vita può essere richiesto; al «Prince», cioè al «magistrato» detentore del potere esecutivo

(che sarà però oggetto solo del libro III, cap. 1), sta di mettere in atto, nelle circostanze particolari, ciò che la legge stabilisce.

85 Quanto Rousseau qui sostiene sembra essere in contrasto con il capitolo 4 del libro I, in cui solo gli Stati erano considerati i soggetti possibili della guerra, mai i singoli (cfr. anche il commento di Derathé, in *O.C.*, III, p. 1460).

86 Si veda il libro III, cap. 1.

87 Cfr. *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, pp. 256–257.

88 In effetti è un diritto che solleva, nel contesto dei «principi del diritto politico», più di una difficoltà: la grazia è un atto particolare, un decreto, e quindi dovrebbe essere opera non del sovrano, ma del «governo», come sarà chiarito a varie riprese nel libro III; d'altra parte la facoltà del governo di sospendere in casi eccezionali la legge (cfr. libro IV, cap. 6) non sembra poter essere estesa al caso qui in questione, riguardando soltanto le situazioni di emergenza che interessano la società politica nel suo complesso. Il problema quindi investe non solo la *natura* del diritto, ma anche il *soggetto* che dovrebbe renderlo operante.

89 Cfr. *Manuscrit de Genève*, libro I, cap. 2 (in *O.C.*, III, pp. 281–289); e anche, *supra*, nota 3.

90 Cfr., *supra*, il cap. 4.

91 *Generalità* e *astrattezza* sono quindi le due caratteristiche della legge: «Per “generalità” s'intende che la direttiva contenuta nella norma è rivolta a una categoria di soggetti o di *status* (il padre, il figlio, il coniuge, il proprietario, il venditore, il mandatario, ecc.) [...] e mai a un soggetto singolo (Tizio, Caio, Sempronio); per “astrattezza”, che l'oggetto della regolamentazione è un'azione-tipo (il furto, l'omicidio, il peculato, il mutuo, l'enfiteusi), e più raramente un'azione singola» (N. BOBBIO, *Sulla nozione di giustizia*, in «Teoria politica», 1 [1985], p. 11).

92 Il «governo», cioè il potere esecutivo, è sottoposto alle leggi, ma non il sovrano, che è, come già sottolineato, superiore a ogni legge.

93 Vedi il commento nella nota 43.

94 La legge è, in linea di principio, *garanzia* di libertà in quanto sottrae all'arbitrio della volontà personale e, allo stesso tempo, è *espressione* di libertà, in quanto in essa si concretizza l'autolegisla-zione della «communauté». Nelle *Lettres écrites de la montagne* (Lett. VI) Rousseau scriverà che la legge «è una dichiarazione pubblica e solenne della

volontà generale su un oggetto di interesse comune» (in *O.C.*, III, pp. 807–808). Nella Lettera VIII aggiunge che «non vi è libertà senza Leggi, né là dove qualcuno è al di sopra delle Leggi [...]. In una parola, la libertà segue sempre la sorte delle Leggi, regna o perisce con esse» (in *O.C.*, III, p. 842). Cfr. anche *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, pp. 248–249 («è alla legge soltanto che gli uomini debbono la giustizia e la libertà»); e anche *Emile*, libro II, in *O.C.*, IV, p. 311 (la legge impedisce la «dipendenza» dell'uomo dall'altro uomo).

95 «Souveraineté», «magistrature»: cfr., più avanti, libro III, cap. 1.

96 Si tratta di un passaggio cruciale del *Contratto sociale*. Fin qui sono stati chiariti nella loro lineare astrattezza formale, i nuclei concettuali del «diritto politico»: il contratto, la sovranità, la «volontà generale», la legge. Ora, come Rousseau scrive, si tratta di dare il «movimento» al «corpo politico». Ma per raggiungere questo obiettivo mancano due requisiti che la logica contrattualistica non può, per la sua stessa natura, soddisfare. Anche supponendo di aver creato un forte movente per la «giustizia» attraverso l'«interesse» che ognuno ha a deliberare equamente, cioè a volere «sempre il bene» (cfr. i capp. 6–7 del libro I e il cap. 4 del libro II), rimane pur sempre aperto un duplice ordine di problemi. Innanzitutto, per quanto concerne il «popolo», il fatto di *volere* il bene non equivale a *vederlo*, cioè a saper adeguare la «volontà» al «giudizio» («jugement») che dovrebbe guidarla. In secondo luogo l'insidia rappresentata dalle «volontà particolari» è certo tenuta a freno dalla costrizione a rispettare le leggi (cfr. cap. 7 del libro I), ma questo vincolo è quanto mai fragile, come Rousseau ribadisce costantemente (cfr., per esempio, *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, pp. 252–253; si veda anche l'Introduzione). La conseguenza è che il membro della «società ben ordinata» costituisce, per ora, un soggetto che legifera e obbedisce alle leggi seguendo l'interesse e/o il timore, ma non è *l'uomo giusto* che vive secondo la «liberté morale», vale a dire legiferando, e obbedendo alle leggi, secondo la «voce del dovere»; mentre proprio questo, com'è chiaramente esplicitato già nel *Discorso sull'economia politica*, rappresenta l'obiettivo essenziale del buon ordine politico («è impossibile che qualsivoglia ordinamento possa procedere in modo conforme allo spirito della sua istituzione, se non è diretto secondo la legge del dovere» [in *O.C.*, III, p. 252]). Tra le «leggi come possono essere» e gli «uomini come sono» esiste dunque ancora una frattura, che il «legislatore» è chiamato a ricomporre o almeno a ridurre.

97 Da notare che, nella *Prefazione di una seconda lettera a Bordes* circa

le obiezioni da questi avanzate in margine al *Discorso sulle scienze e sulle arti*, Rousseau rivendica per sé questa caratteristica, cioè di essere «un uomo che si interessa vivamente alla felicità degli altri senza avere bisogno di essi per fare la propria» (in *O.C.*, III, p. 103).

98 Alle spalle del capitolo sul «legislatore» c'è un'imponente tradizione di pensiero in cui questa figura ha, pur in modi e forme diverse, un ruolo centrale. Rousseau stesso rinvia poche righe più sotto al «livre du règne» di Platone (*Il Politico*, 293 a ss.) ed evidente risulta altresì l'influsso di Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (per esempio libro I, capp. 2 e 9). Conviene però innanzitutto seguire l'andamento della riflessione proposta in questo capitolo.

99 Si rammenti, *supra*, libro I, cap. 2.

100 «Homme civil ou royal.»

101 Il termine «Prince» va inteso nel senso che Rousseau gli darà poi nel cap. 1 del libro III: è il «corpo» che esercita le funzioni del «Gouvernement».

102 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (ed. 1748), cap. 1. Quindi il «legislatore» pone i fondamenti istituzionali e di morale civile sui quali poi si dovrà sviluppare l'esistenza della «repubblica». Un primo aspetto importante si profila: come assicurare la *durata* dell'opera del «legislatore» dopo la sua morte?

103 Un tentativo di spiegazione di quest'opera di *changement* della natura umana è stato proposto nell'Introduzione, dove si è attirata l'attenzione sull'ambivalenza di significato del concetto di «natura» in Rousseau, ambivalenza di cui è necessario tenere conto per la comprensione di questo e di molti altri punti della sua opera. È in tale «cambiamento» che emerge la dimensione morale del compito affidato al «legislatore»: far sì che la naturalità intesa come istintualità e incapacità di uscire dalla sfera della propria «indipendenza» – insomma la naturalità come ciò che è ancora legato alla condizione originaria e presociale – venga superata attuando la natura propria dell'uomo, concepita come dominio della ragione e della «coscienza», cioè delle facoltà che conducono rispettivamente a conoscere e ad amare il bene, quel bene che coincide con l'«ordine» nell'interiorità del soggetto e nelle relazioni con gli altri. Si veda anche *Emile*, libro I (in *O.C.*, IV, p. 249): le «buone istituzioni sociali» sono quelle che riescono a estirpare dall'individuo la tendenza a vivere un'«esistenza assoluta», vale a dire un'esistenza chiusa alla relazionalità o nella quale la relazionalità ha un

significato solo strumentale. Questo passo del capitolo va letto tenendo conto del cap. 8 del libro I, in cui sono sintetizzate le conseguenze dell'ingresso nello «stato civile»: solo con l'opera del «legislatore» quelle conseguenze possono in realtà essere ottenute compiutamente.

104 Il «legislatore» è un vero e proprio potere costituente; da lui deve venire quel «sistema di legislazione» (cap. 6) che contiene «les meilleures regles de société qui conviennent aux Nations». Qui emerge la sua funzione, potremmo dire, di *ingegneria istituzionale*, accanto a quella morale, già menzionata. Per questo suo compito si colloca, dal punto di vista giuridico, al di fuori dell'ordinamento: il suo non è un ruolo che si possa riportare a quello del «governo» o del «sovrano», entrambi «corps» che potranno effettivamente iniziare la loro opera dopo che egli avrà svolto la sua, «qui constitue la république». Il «legislatore» non deve comandare né alle «leggi» né agli «uomini»; e non deve farlo perché anch'egli, malgrado la sua eccezionalità che lo avvicina a un dio, rimane un uomo, esposto a quella fin troppo umana parzialità che può alterare la sua quasi sovrumana opera.

105 Licurgo è l'esempio, raro ma non impossibile, di un legislatore che interviene non nel momento dello stato nascente dell'ordine politico, ma in corrispondenza della crisi profonda di una società, come quella spartana, in decadenza; scartando «tutti i vecchi materiali», s'impegna a ricostruire un «buon edificio» al posto di quello vecchio (*Discours sur l'inégalité*. Parte II, in *O.C.*, III, p. 180). Vedi anche *Fragments politiques (Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome*, fr. 1), in *O.C.*, III, p. 541: quando «il corpo politico era vicino a distruggersi [...] apparve il Legislatore».

106 Certo, questo è coerente con il principio dell'autogoverno del «peuple»; ma resta comunque innegabile la tensione tra l'idea che l'intervento del «legislatore» è essenziale per riparare all'insufficienza nella capacità di «giudizio» del popolo e l'insistenza sulla tesi che alla fine deve essere in ogni caso quest'ultimo a valutare un «sistema di legislazione» per arrivare al quale non avrebbe avuto «lumi» sufficienti. Il carattere paradossale del confronto tra la superiore ragione del «legislatore» e la rozzezza della «moltitudine» in verità può essere inteso anche in un senso più profondo, nella misura in cui, come documenta il seguito del capitolo, concerne la stessa possibilità che esista un orizzonte di *comprensione* condiviso tra i due soggetti coinvolti nell'atto della «constitution» della «république». Ci si può chiedere cioè come sia in grado questa «moltitudine cieca» (cfr. cap. 6) semplicemente di

intendere il significato, la portata, il valore, le implicazioni, del sistema di leggi che le viene offerto. È in tale contesto che assume tutta la sua rilevanza la parte dedicata al ruolo della religione nell'opera del «legislatore» (vedi il seguito).

107 «Cité»: si ricordi la terminologia introdotta nel libro I, cap. 6.

108 Attribuire agli «dei» la «saggezza» delle leggi costitutive della «repubblica» diventa dunque l'unico modo per colmare l'abisso tra la «raison sublime» del «legislatore» e la sprovvedutezza del «peuple naissant». L'idea della religione come «instrument» è di evidente ascendenza machiavelliana e Rousseau riconosce il suo debito citando espressamente i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (libro I, cap. 11; ma cfr. più in generale libro I, capp. 10–15). Rispetto al popolo, il richiamo all'«autorità divina» prende dunque il posto che non può essere occupato dalla umana «prudenza» («prudence humaine»), quella prudenza che si identifica con la capacità di individuare ciò che meglio corrisponde alle caratteristiche di un paese determinato (cfr., più avanti, i capp. 8–10). Si può peraltro richiamare l'attenzione sul fatto che l'eccezionalità del compito, morale e istituzionale, affidato al «legislatore» solleva l'evidente problema consistente nella difficoltà di incontrare questa «grande anima», pur essendo vero che insigni esempi storici (da Licurgo, a Mosè, a Numa) documentano che non siamo di fronte a una mera utopia (cfr. anche *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* [«Esprit des anciennes Institutions»], in *O.C.*, III, pp. 956–959). Ciò non toglie che almeno un interrogativo rimane aperto: se, come non si può certo escludere, il vero legislatore non appare, su cosa fondare le possibilità che la «république» non rimanga la proiezione di un'esigenza irrealizzabile? L'attento ordito della «science politique» non rischia di naufragare dinanzi all'insidia di un caso funesto che lasci il popolo senza una «guida», la cui entrata in scena niente e nessuno potrà mai né programmare né preparare, né tanto meno prevedere?

109 Mosè «ideò e realizzò la sorprendente impresa di istituire in corpo nazionale uno sciame di infelici fuggiaschi», facendone un «corpo politico, un popolo libero [...] che sussiste ancora oggi in tutta la sua forza, anche se il corpo della nazione non esiste più» (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, in *O.C.*, III, p. 956). Cfr. anche?. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, cap. I.

110 L'allusione è a Maometto, considerato discendente di Ismaele, progenitore degli Arabi.

111 William Warburton (1698–1779), vescovo di Gloucester; a parere di Derathé (in *O.C.*, III, p. 1464) l'opera che Rousseau ha presente è *The Alliance between Church and State* (1736), tradotta in francese nel 1742.

112 Il miglior commento e la migliore giustificazione teorica dei capp. 8–10 sono in un passo della *Lettre à D'Alembert*, in cui Rousseau osserva che anche «il più modesto scolaro di diritto» sarebbe in fin dei conti capace di formulare, «con un po' di buon senso e di equità», un «Codice di morale così cristallino come quello delle leggi di Platone». Ma non è di questo – aggiunge – che si tratta in politica, bensì di «rendere [...] proporzionato questo codice al Popolo per il quale è stato fatto» e, come nel caso di Solone, di perseguire «meno le migliori leggi in se stesse, che le migliori compatibili con la situazione determinata» (in *O.C.*, V, p. 61). Sulla figura di Solone interpretata nello stesso senso cfr. la risposta a Stanisław Leszczyński a proposito del *Discorso sulle scienze e sulle arti* (in *O.C.*, III, p. 56). L'astrattezza del metodo giusnaturalistico viene quindi corretta sottolineando l'importanza, per la teoria della «società ben ordinata», dell'aspetto relativo all'applicazione concreta dei «principi del diritto politico» nella varietà delle situazioni storiche. Ed è chiaro che in questi capitoli l'influenza de *Lo spirito delle leggi* è determinante, anche se Rousseau nell'*Emile* (libro V) prende le distanze da Montesquieu per il fatto che questi «si contentò di trattare del diritto positivo dei governi stabiliti», mentre egli assume su di sé il compito di fondare appunto tali «principi» (in *O.C.*, IV, p. 836).

113 Cfr. Plutarco, *A un principe ignorante*, 1, 779 d.

114 È questo un punto fermo della filosofia politica di Rousseau, più volte ribadito. Cfr., per esempio, la già menzionata risposta a Stanisław Leszczyński a proposito del primo *Discorso*, in *O.C.*, III, p. 56; *Fragments politiques* («Des Loix», fr. 23), in *O.C.*, III, p. 498; *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues* (III Dialogo), in *O.C.*, I, p. 935. Interessante nella lettera a Leszczyński l'idea, anch'essa ripetutamente confermata da Rousseau, che l'unico «rimedio» può talvolta essere «qualche grande rivoluzione», che però è «quasi tanto da temere quanto il male che potrebbe guarire»; quindi è «biasimevole desiderarla[la] e impossibile prevederla[la]».

115 Cfr. N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro III, cap. 1.

116 Cfr. *ivi*, libro I, cap. 17.

117 Maurice Halbwachs e Robert Derathé rinviano a N.

MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, capp. 16–17. Ma si veda anche il libro I, cap. 18, specie la parte conclusiva del capitolo.

118 A proposito del «legislatore» era emerso che uno dei problemi essenziali relativi all'opera che deve affrontare consiste nell'assicurarne la *durata* dopo la sua morte; il *fattore tempo* riemerge ora qui sotto altra forma, cioè quello dell'oculatezza, da parte del legislatore, nella scelta del *momento adatto* per cominciare a dare un sistema di leggi a un popolo. La simmetria con i principi dell'educazione di Emilio è stata sovente sottolineata ed è un dato evidente, anche per quanto concerne l'aspetto appena ricordato; in particolare, sull'errore di anticipare i tempi dell'educazione nell'infanzia, cfr. l'intero libro II.

119 Alle critiche che Rousseau rivolge in questo capitolo a Pietro il Grande Voltaire risponderà nel *Dictionnaire philosophique* («Pierre le Grand et Rousseau») e nelle *Idées républicaines*, § 37 (tr. it in *Scritti politici di Voltaire*, a cura di R. Fubini, UTET, Torino 1978, p. 592). Alcuni passi della voce del *Dictionnaire* sono riportati nel commento di Derathé al *Contratto sociale*, in *O.C.*, III, pp. 1466–1469.

120 Il secondo criterio fondamentale perché un popolo abbia buone leggi è, dopo la scelta del momento adatto per redigerle, l'estensione: con l'introduzione di questo problema Rousseau recupera uno dei temi cruciali della filosofia politica classica (cfr., per esempio, PLATONE, *La Repubblica*, IV, 3, 423 b, e ARISTOTELE, *Politica*, VII, 4–6). Il filo conduttore dell'intero capitolo è l'ideale della *misura* (cfr. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 4, 1326 a 36), quel requisito che consente, per Rousseau, di mantenere il fragile equilibrio di una «nation». L'elenco delle controindicazioni per l'eccessiva estensione dello Stato va confrontato e integrato con quanto sarà poi detto anche nel cap. 6 del libro III. Il criterio-guida di tutta questa parte è fornito alla fine del capitolo: i motivi per estendersi sono subordinati a quelli per restringersi, in quanto bisogna preferire il «vigore generato da un buon governo» alle «risorse fornite da un grande territorio». Ma Rousseau, malgrado l'enfasi sui limiti di estensione dello Stato e sul rapporto inversamente proporzionale che esiste, a suo avviso, tra estensione dello Stato e libertà (cfr. anche, più avanti, libro III, cap. 1), non ha rinunciato a misurarsi con il problema dei grandi Stati, come accade nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* (si veda su questo l'Introduzione e, più avanti, la nota 229) Cfr., più avanti, libro III, capp. 2–8.

122 «Per decidere questioni di giustizia e per distribuire le cariche secondo il merito, è necessario che i cittadini si conoscano a vicenda nelle loro qualità», ecc. (ARISTOTELE, *Politica*, VII, 4, 1326 b 15–17).

123 Cfr., dagli *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, il frammento *Que l'état de guerre naît de l'état social* (in *O.C.*, III, p. 605): in questo frammento si accentua l'idea che la tendenza dello Stato, come «corps artificiel», a paragonarsi («se comparer») e a ingrandirsi è connaturata alla sua natura e non è caratteristica precipua di uno o dell'altro Stato in particolare.

124 Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 4–6.

125 In questo passo troviamo enunciato il principio che, accanto alla scelta del momento adatto e a quello dei limiti nell'estensione, fissa il terzo fattore perché l'istituzione di una «nazione» corrisponda ai suoi obiettivi: l'autosufficienza dal punto di vista economico. Essa rende, per un verso, superfluo il commercio e, per altro verso, allontana la necessità di dover ricorrere alla guerra. La tesi secondo cui si deve cercare di controllare e delimitare la necessità del commercio – dannoso all'agricoltura, che è la base di una saggia economia – è sviluppata ampiamente nel *Projet de constitution pour la Corse*, insieme con l'altra secondo cui gli scambi all'interno del paese non devono, per quanto si può, avvenire in denaro (cfr. *O.C.*, III, pp. 904–907 e 920–929).

126 Rousseau si farà, su richiesta di Matteo Buttafuoco, legislatore della Corsica, anche se il Progetto non troverà mai applicazione; sarà pubblicato per la prima volta solo nel 1861. Nelle *Confessions* (libro XII) Rousseau ricorda alcuni aspetti della vicenda relativa al progetto (in *O.C.*, I, p. 684).

127 Si è già detto come attraverso la legge viene evitata «toute dépendance particulière» e quindi viene garantita la «liberté civile».

128 «Rang.»

129 Si tratta di un principio fondamentale della società giusta: la libertà politica non può sussistere senza uguaglianza economica, che non significa livellamento della «puissance» e della «richesse», ma realizzazione dell'equità nella distribuzione dei beni, così da impedire che la «dipendenza», evitata a livello giuridico attraverso la comune subordinazione alla legge, si ricrei nelle condizioni materiali di vita, costringendo un individuo a vendersi per poter vivere. Nella «république» uguaglianza formale e uguaglianza sostanziale non sono separabili, giacché «dovunque domina la ricchezza [...] il potere apparente è nelle mani dei magistrati e il potere reale in quelle dei

ricchi» (*Projet de constitution pour la Corse*, in O.C., III, p. 939). Si veda anche la nota 50. Riguardo al sistema di tassazione basato sul principio di «prevenire l'aumento continuo delle disuguaglianze delle fortune» cfr. *Discours sur l'économie politique*, in O.C., III, 262–278. Sulla distinzione e classificazione dei «bisogni» cfr. *Fragments politiques* («L'influence des climats sur la civilisation», fr. 1), in O.C., III, pp. 529–530. Il *Progetto di costituzione per la Corsica* delinea una comunità di questo tipo (anche se, come viene osservato nell'ultima parte di questo capitolo del *Contratto sociale*, ogni paese ha sue specificità di cui il saggio legislatore deve tenere conto). Nel caso della Corsica, in considerazione delle sue condizioni storiche ed economiche, viene accentuato il ruolo dell'intervento pubblico per la regolamentazione della proprietà: «il mio pensiero [...] non è di distruggere in assoluto la proprietà privata [...] ma di limitarla entro i confini più stretti, di darle una misura, [una] regola, un freno che la contenga, che la diriga, che la sottoponga e la tenga sempre subordinata al bene pubblico» (*Projet de constitution pour la Corse*, in O.C., III, p. 931).

130 Si ricordi MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, Parte I, libro 5, cap. 5: nella «democrazia» l'uguaglianza è «l'anima dello Stato»: è «difficile da stabilire», ma si può cercare di ottenerla determinando «un censo che fissi o riduca le differenze a un certo livello» per poi affidarsi a «leggi particolari» finalizzate a «spianare [...] le disuguaglianze mediante i pesi che impongono ai ricchi ed il sollievo che accordano ai poveri» (tr. it. cit., v. I, p. 121).

131 La «repubblica» si fonda sul rispetto dei «principi del diritto politico» nella loro portata universalistica (le «maximes communes à tous») e contemporaneamente dà sistemazione giuridica a quegli aspetti particolari che contraddistinguono ogni singolo paese e che sono propri solo ad esso: «Ogni popolo ha o deve avere un carattere nazionale» (*Projet de constitution pour la Corse*, in O.C., III, p. 913). La lezione di Montesquieu, poco più avanti esplicitamente citato, si traduce in una riformulazione della teoria giusnaturalistica che integra l'universalismo di quest'ultima attraverso l'idea secondo cui la «legislazione» deve saper accogliere le diversità che connotano le varie «nazioni», inevitabilmente differenti le une dalle altre.

132 Cfr. MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, Parte II, libro 11, cap. 5.

133 Si ricordi, *supra*, libro I, cap. 6.

134 Vedi, più avanti, libro III, cap. 1.

135 Cfr. libro I, cap. 7.

136 Si tratta appunto dell'insieme degli strumenti necessari per la realizzazione di quella formazione civica che il «legislatore» è chiamato a mettere in opera e della quale Rousseau ha parlato nel capitolo 7 di questo libro II. Dei «costumi» («moeurs») aveva trattato Montesquieu ne *L'esprit des lois* (Parte III, l'intero libro 19), evidenziando la loro importanza per la costituzione e la preservazione del «carattere» di una «nation», in quanto sono un patrimonio condiviso di valori, credenze, abitudini, che plasmano l'«esprit général» di un popolo dandogli unità nel tempo. Nel *Discours sur l'économie politique* Rousseau aveva richiamato i «costumi» a proposito della «grande arte dei governi antichi» di *formare gli uomini* («formez des hommes si vous voulez commander à des hommes; si vous voulez qu'on obéisse aux loix, faites qu'on les aime»: *O.C.*, III, pp. 251–252) e aveva sottolineato che «i costumi pubblici suppliscono al genio dei capi» (*ivi*, p. 254); da essi e dall'educazione pubblica nasce l'«amore per la patria» (*ivi*, pp. 255, 259–262). Anche Rousseau, come Montesquieu, insiste sulla superiorità dei «costumi» rispetto alle leggi per quanto riguarda la formazione del buon cittadino. Si veda, per esempio, *Fragments politiques* («Des Moeurs», fr. 6), in *O.C.*, III, p. 555: «La legge agisce solo all'esterno e regola solo le azioni; unicamente i costumi penetrano nell'interiorità e dirigono le volontà». Anche storicamente vengono prima delle leggi (*Discours sur l'inégalité*. Parte II, in *O.C.*, III, p. 169). Però in altri luoghi Rousseau afferma che anche le leggi devono non fermarsi alle «azioni», ma saper parlare alla «volontà», a prezzo altrimenti di non essere osservate (si veda, per esempio, *Fragments politiques* [«Des Loix», fr. 11], in *O.C.*, III, p. 495; *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, pp. 249–250). Nei *Fragments politiques* («Du Pacte social», fr. 20, in *O.C.*, III, p. 488) Rousseau distingue gli Stati in cui «i costumi valgono più delle leggi» (come nel caso della repubblica romana) e quelli in cui avviene il contrario (come nel caso di Sparta, dove «le leggi sono l'origine dei costumi»). Sull'incidenza dei «costumi» e delle «usanze» («usages») cfr. anche *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* («Esprit des anciennes Institutions»), in *O.C.*, III, pp. 956–959: l'opera dei grandi «legislatori» del passato è contrapposta all'indifferenza dei «facitori di leggi» («faiseur des loix») delle «nazioni moderne» riguardo a quelle «dolci istituzioni» che sotto Mosè, Licurgo, Numa, legavano i cittadini «gli uni agli altri e tutti alla loro terra». Sull'«opinione» («opinion») si veda più avanti (libro IV, cap. 7).

137 La lunga traiettoria seguita nello sviluppo della teoria dell'obbligo politico (si vedano le note 3, 37, 43, 44, 96, 103) ora si può considerare pervenuta al suo approdo (pur senza dimenticare i problemi sollevati dal complesso rapporto tra contratto e legislatore). Nella misura in cui la formazione e il mantenimento nel tempo dello spirito sociale sono, per quanto possibile, perseguite e ottenute attraverso i mezzi appena considerati, il membro della «république» è posto nelle condizioni di deliberare, come «citoyen», sulle leggi assumendo a base del suo comportamento nella sfera pubblica non più l'«interesse» ma la «voce del dovere»; quest'ultima, a patto che lo spirito pubblico sia costantemente curato e tenuto vivo, lo può guidare ora pure come «sujet», cioè come privato che è tenuto a obbedire alle decisioni assunte dal «corpo sovrano». Anche la scissione interna del soggetto politico (vedi la nota 44) sembra così essere passibile di ricomposizione mediante quella che si può definire la progressiva interiorizzazione delle norme della convivenza, che certo non può annullare – ma radicalmente ridurre sì – il ruolo della «force» e la funzione giocata dalle «massime della ragion di stato» («maximes d'état») e dai «misteri di gabinetto» («mystères du cabinet»), già criticati nel *Discours sur l'économie politique* (in *O.C.*, III, p. 253). È ovvio peraltro che il tutto costituisce un obiettivo mai raggiungibile pienamente, rimanendo piuttosto l'ideale regolativo della «società ben ordinata»: è ciò senza di cui essa non può essere pensata come tale, vale a dire come società basata sulla coincidenza, da ricercare continuamente, tra ordine esterno delle relazioni umane e ordine interno dell'individuo. La teoria della «république» enunciata nel *Contratto sociale* si configura così in netta antitesi rispetto alla rigida separazione, tipica della politica moderna, tra lo spazio dell'esteriorità e quello dell'interiorità.

Libro III

138 Il ricorso a metafore di carattere organicistico è frequente in Rousseau, ma già nel *Discours sur l'économie politique* egli stesso aveva precisato che si tratta di un «paragone corrente e poco preciso» (in *O.C.*, III, p.244).

139 La distinzione, pur in modo molto sintetico, era già stata introdotta nel *Discours sur l'économie politique*: la «souveraineté» costituisce l'«autorità suprema» dotata del «droit législatif» e i cui atti obbligano il «corps [...] de la nation», mentre il «gouvernement» incarna la «puissance exécutrice», che «può obbligare solo i privati» (in *O.C.*, III,

p. 244). Vedi anche *Lettres écrites de la montagne* (Lett. VI), in O.C., III, p. 808; *Emile* (libro V), in O.C., IV, pp. 842–843.

140 Nel *Manuscrit de Genève* (libro I, cap. 4) Rousseau aveva osservato che, come nella «costituzione dell'uomo l'azione dell'anima sul corpo è l'abisso della filosofia, allo stesso modo l'azione della volontà generale sulla forza pubblica è l'abisso della politica»: si tratta del punto nel quale «tutti i legislatori si sono perduti» (in O.C., III, p. 296). Il possibile scacco cui va incontro, come si vedrà più avanti, la «società ben ordinata» viene in tal modo già preannunciato ancor prima dell'introduzione della parte riservata al «governo» (parte che nel *Manoscritto di Ginevra* è appena abbozzata: cfr. libro III, cap. 1).

141 «Ministre»: si ricordi, come premessa di tutto questo, il cap. 2 del libro II. *Lettres écrites de la montagne* (Lett. V): «li Governo non è [...] che il potere esecutivo, ed è assolutamente distinto dalla sovranità» (in O.C., III, p. 771). Se si tiene conto del fatto che nei teorici della sovranità con cui Rousseau si confronta (basta pensare a BODIN, *Les six livres de la République*, libro I, capp. 8–9; a T. HOBBS, *Leviathan*, Parte II, cap. 18; a S. PUFENDORF, *Le Droit de la nature et des gens*, libro VII, cap. 4, §§ 1–12) il potere esecutivo costituisce un elemento interno costitutivo ed essenziale della sovranità, ne è quindi una delle «parti» o «diritti» (vedi, *supra*, le note 60 e 61), diventa facile comprendere che è questa distinzione il punto in cui l'autore del *Contratto sociale* individua sia la frattura principale rispetto alle dottrine precedenti, sia il suo apporto originale per quanto concerne la definizione del significato di «gouvernement» (cfr. anche *Lettres écrites de la montagne* [Lett. V], in O.C., III, pp. 770–771).

142 «Rois»: Halbwachs nota l'inusualità del termine «re» per designare i «governanti» come soggetti politici subordinati al «sovrano»; e aggiunge pertinentemente che Rousseau intende qui «sottolineare l'errore di quelli che confondono il re con il sovrano» (*Du contrat social*, cit., p. 239, n.). La «monarchia» nel *Contratto sociale* è solo una forma del potere esecutivo, ciò che rende non contraddittorio parlare di una repubblica governata in forma «monarchica», in cui cioè l'esecuzione delle leggi è affidata a un solo uomo (cfr. più avanti, capp. 3 e 6 e la nota di Rousseau a p. 90).

143 «Prince.»

144 Esiste infatti, come si è già osservato, un solo contratto, quello di «association» (cfr., *supra*, libro I, capp. 5–6, e più avanti, in questo libro III, il capitolo 16). «Il popolo può contrattare solo con se stesso», ecc.

(*Fragments politiques* [«Du Pacte social», fr. 1], in O.C., III, p. 482).

145 «Commission»: è un mandato imperativo, la clausola fondamentale del quale è che il «governo» esiste solo per eseguire le volontà del «sovrano», potendo essere mutato nella forma e/o cambiato quanto ai suoi componenti se il sovrano ritiene che non abbia ottemperato nel modo opportuno ai suoi compiti (cfr., più avanti, cap. 18). Quando nel libro V dell'Emile Rousseau tratteggia la figura di Sophie, i modi della sua educazione e il suo ruolo nella famiglia, osserva che essa «deve regnare nella casa con un ministro nello Stato, facendosi comandare quello che vuole fare» (*Emile*, in O.C., IV, p. 766).

146 «Emploi»: è evidente, già da queste prime precisazioni sulla natura e sulle funzioni del «gouvernement», come ci si trovi al di fuori della logica costituzionalistica della divisione dei poteri, in quanto non esiste alcun fondamento dell'autorità del governo autonomo e indipendente rispetto a quella che il sovrano conferisce e che fa dei «governanti» dei semplici «funzionari» («officiers») di esso, «dépositaires» appunto di un «potere» che l'assemblea può, come Rousseau sottolinea, «limiter, modifier et reprendre quand il lui plait». Basti, per un confronto con due testi paradigmatici del costituzionalismo moderno, rinviare a LOCKE, *Two Treatises of Government*, II?, capp.??-???, §§ 143–158, e a L'esprit des lois di MONTESQUIEU (Parte II, libro 11, cap. 3).

147 «Officiers.»

148 Il linguaggio matematico usato in questo capitolo da Rousseau complica, piuttosto che semplificare, l'esposizione. Il lessico (si pensi a termini come «proportion continue» o «raison doublée»), oggi non più in uso, va riportato al tempo del *Contratto sociale*. Sull'argomento cfr. M. FRANÇON, *Le langage mathématique de J.-J. Rousseau*, «Isis», 40 (1949), pp. 341–344; *Sur le langage algébrique de Rousseau*, in «Annales de la Société J.-J. Rousseau», vol. 33, 1953–55. Commenti da tenere presenti sono quelli di M. HALBWACHS, *Du contrat social*, cit., pp. 240–245, n., e di R. DERATHÉ, in O.C., III, pp. 1472–1476.

149 «Proporzione continua» è quella che esiste tra quantità determinate quando la prima sta alla seconda come la seconda sta alla terza, e così via. Quindi a, b, c, d., ecc., «formano una “proporzione continua” quando

$$\frac{a}{b} = \frac{b}{c} = \frac{c}{d} \text{ ecc.}$$

Se tre quantità formano una proporzione continua, allora: a:b=b:c, e

$ac=b^2$. In questo caso si dice che b è un medio proporzionale tra a e c .

$$\frac{\text{Sovrano}}{\text{Governo}} = \frac{\text{Governo}}{\text{Stato}}$$

Vale a dire: governo moltiplicato per se stesso (o, come dice Rousseau, potere del governo preso in se stesso) = sovrano moltiplicato per lo Stato (o potere dei cittadini che sono allo stesso tempo sovrani e sudditi» (M. HALBWACHS, *Du contrat social*, cit., p. 240, n.). In termini non matematici, ciò significa che il potere del governo non deve essere tale da imporsi a quello del sovrano, ma nello stesso tempo deve essere sufficiente per farsi valere nei confronti dei membri della società come «sudditi», cioè come destinatari delle leggi; inoltre deve avere forza adeguata per svolgere i compiti che gli competono senza che il sovrano debba supplire alle sue funzioni.

150 «Despotisme», «anarchie»: per la precisazione del significato che Rousseau attribuisce a questi termini cfr., più avanti, cap. 10.

151 «Raison doublée» (cfr. M. FRANÇON, *Le langage mathématique* ..., cit., p. 343).

152 È quindi Rousseau stesso a mettere in evidenza i limiti del linguaggio matematico usato in questo capitolo (e che si ritrova peraltro nella parte dell'*Emilio* dedicata al «diritto politico» [libro V, in O.C., IV, pp. 844–845]).

153 Cfr., *supra*, libro I, cap. 6.

154 La subordinazione alla legge vale per il «governo», mentre il «sovrano», come già rilevato, è rispetto alle leggi positive libero da ogni vincolo.

155 «Il Governo come parte integrante del corpo politico partecipa alla volontà generale che lo costituisce; come corpo ha lui stesso la sua volontà propria. Queste due volontà qualche volta si accordano e qualche volta si combattono. È dall'effetto combinato di questa convergenza o di questo conflitto che risulta tutto il gioco della macchina politica» (*Lettres écrites de la montagne* [Lett. VI], in O.C., III, p. 808). Il punto è che il monopolio della forza pone in mano al governo un potere di cui può abusare e di cui, di fatto, tende ad abusare sempre (cfr., più avanti, capp. 10–11). La tensione che si istituisce tra «sovrano» e «governo» può essere colta nel suo significato più proprio se la si legge come l'espressione del conflitto, ineliminabile entro l'ordine politico, tra il *diritto* e la *forza*, quella forza, che, nella misura in cui si rende autonoma

dal diritto, fa ricadere l'«état civil» nello «stato di natura».

156 La «difficoltà» è nell'essenza stessa della «machine politique», come era stato ben spiegato nel *Manuscrit de Genève* (libro I, cap. 4): «Se volere e fare sono la stessa cosa per ogni essere libero e se la volontà di un tale essere misura esattamente la quantità delle sue forze che impiega nell'azione, è evidente che [...] lo Stato eseguirebbe sempre fedelmente tutto quello che vuole il sovrano e come lo vuole, se la volontà fosse un atto così semplice e l'azione un effetto così immediato di questa stessa volontà nel corpo civile come nel corpo umano». Ma «le opere degli uomini, sempre meno perfette di quelle della natura, non vanno mai al loro fine altrettanto direttamente», cosicché «la volontà generale raramente è la volontà di tutti, e la forza pubblica è sempre inferiore alla somma delle forze particolari» (in O.C., III, pp. 296–297).

157 Cfr., libro I, cap. 6.

158 «Magistrat»: si rammenti la terminologia introdotta da Rousseau nel capitolo precedente.

159 Cfr., anche su ciò, il cap. 1 di questo libro III.

160 Il «corpo del governo» deve, da un lato, eseguire le direttive del sovrano, dall'altro deve mantenere l'unità e la compattezza tra i suoi membri; e questo è un obiettivo tanto più complesso quanto più alto è il numero dei componenti del potere esecutivo. La spiegazione è fornita nella parte che segue e si rifà alla dialettica tra le «volontà» di un corpo collettivo.

161 L'«ordine sociale» può essere opposto all'«ordine naturale» nella misura in cui il secondo indica quella condizione in cui opera come elemento costitutivo e come movente delle azioni l'«indipendenza», che fissa ognuno nel suo interesse «particolare» e lo rende ancora incapace di «trasportare» il proprio «sé nell'unità comune» (*Emile*, libro I, in O.C., IV, p. 249): è esattamente quanto avviene nello «stato di natura» riguardo alla specie e nell'infanzia per quanto concerne il soggetto individuale. L'autoreferenzialità del singolo teso a conservare la propria «indépendance» ha una sua estensione nelle «sociétés particulières» (*Discours sur l'économie politique*, in O.C., III, p. 246) quando esse si irrigidiscono in una sorta di egoismo di corpo, quell'egoismo che è appunto ciò che può deviare anche l'opera del «governo», al quale peraltro necessitano ovviamente gli strumenti per realizzare i suoi fini (quindi, come Rousseau ha già specificato nel cap. 1, una «volontà propria», una «sensibilità comune ai suoi membri», la disponibilità della

«forza», ecc). La volontà particolare, sia del singolo individuo o di una di queste società, è «più attiva» di quella «generale» della «communauté» perché agisce con tanta più rapidità ed efficacia quanto più è ristretta, cioè quanto più immediatamente l'«azione» segue le determinazioni della «volontà» con un «atto [...] semplice» (cfr. *Manuscrit de Genève*, libro I, cap. 4, in O.C., p. 296); invece la «volontà generale» nell'assemblea sovrana è un atto molto più complesso proprio perché ha bisogno della mediazione continua tra i suoi vari componenti (è il ragionamento che nella parte immediatamente successiva viene applicato alle diverse possibili forme di organizzazione del «gouvernement»).

162 Cfr., più avanti, la trattazione del governo «monarchico» (cap. 6).

163 «Actif»: cioè il più efficiente nella sua capacità di decidere e di operare.

164 È il caso del governo «democratico» (vedi, più avanti, cap. 4).

165 In realtà questo, stando a quanto era stato detto sulla sovranità, non appare corretto. Non è che il «cittadino», considerato individualmente, non abbia alcuna «funzione sovrana»; ha una funzione sovrana che in proporzione è meno incisiva – proprio per l'estensione del «corpo» di cui fa parte, cioè la totalità dei membri della comunità – di quanto avviene per il singolo «magistrato» (fatta eccezione ovviamente per il governo «democratico», in cui le figure del «cittadino» e del «magistrato» coincidono).

166 La «forza relativa» corrisponde all'«attività» come definita nella nota 163, mentre la «forza assoluta» consiste nei tratti distintivi dello «Stato», che possono essere caratteristiche fisiche, risorse economiche, popolazione, ecc.

167 Cfr. il cap. 1.

168 La tripartizione qui presentata da Rousseau non è certo originale quanto al criterio che assume, cioè il numero di coloro che fanno parte del governo; il punto fondamentale però è che essa concerne esclusivamente la «*puissance exécutive*» e non coinvolge la «*souveraineté*», cioè la «*puissance législative*», la quale in linea di principio non può avere che un unico soggetto, cioè il «popolo» nella sua totalità.

169 La prima obiezione alla «democrazia» come forma del «governo» è quindi di carattere normativo: non è bene che quanti si devono occupare solo di affari generali abbiano anche il compito di applicare le leggi. Ciò

infatti, implicando la necessità di badare ai casi particolari, crea il rischio della deviazione del punto di vista dell'assemblea sovrana, il quale deve essere sempre orientato all'universalità.

170 La seconda obiezione concerne l'irrealizzabilità di fatto della «democrazia», visto che un popolo costantemente riunito per amministrare le leggi è, semplicemente, al limite dell'impensabile (anche se ciò va detto tenendo conto delle possibili eccezioni: cfr., più avanti, libro III, cap. 12 e libro IV, cap. 4).

171 Si ricordi il cap. 11 del libro II.

172 Sulla costante polemica di Rousseau contro il lusso cfr., per esempio, il *Discours sur les sciences et les arts*, Parte II, in *O.C.*, III, pp. 19–24; la risposta a Stanisław Leszczyński e a Charles Bordes in merito a questo *Discorso* (in *O.C.*, III, pp. 49–52 e 95); la nota IX del *Discours sur l'inégalité*, in *O.C.*, III, p. 206; anche *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, pp. 276–278; *Fragments politiques* («Le Luxe, le Commerce et les Arts»), in *O.C.*, III, pp. 516–524.

173 «Opinion»: ma, come si è visto (cfr. libro II, cap. 12) e si vedrà più avanti (cfr. libro IV, cap. 7), l'«opinione» può essere anche sapientemente utilizzata dal saggio Legislatore e dai buoni governanti in maniera conforme al retto mantenimento della società. Comunque: la terza obiezione presentata in questo capoverso nei confronti del governo «democratico» si collega alla prima e alla seconda. Comporta che, pur ammesso che si volesse pensare a un governo «democratico» come possibile, esso richiederebbe condizioni eccezionali per poter mantenere la rettitudine di un popolo gravato di una funzione così insidiosa, per chi deve deliberare sulle leggi, come appunto il doverle anche amministrare nei casi particolari.

174 La critica è a Montesquieu (*L'esprit des lois*, Parte I, libro 3, cap. 3 [tr. it. cit., v. I, pp. 84–87]). Questi, dopo aver classificato i «governi» in «repubblicano», «monarchico» e «dispotico», distingue ulteriormente la «repubblica» in «democratica» e «aristocratica», attribuendo la «virtù» come «principio» alla «repubblica» nella sua forma «democratica», quella cioè in cui è «il popolo intero che gode del potere supremo» (Parte II, libro 2, cap. 2 [tr. it. cit., v. I, p. 66]); non ha invece visto, per Rousseau, che, dovendo *sempre* il popolo essere depositario di tale potere, la «virtù» è il principio di tutte le forme di governo, non solo della «democratica». Cfr. anche *Lettres écrites de la montagne* (Lett. VIII): «la Costituzione democratica è stata fino ad oggi male esaminata» (in *O.C.*, III, p. 837).

175 Per i problemi legati all'attribuzione di questa massima cfr. il commento di Derathé al *Contratto sociale* (in O.C., III, p. 1478).

176 Cfr., *supra*, il cap. 2.

177 «Police intérieure.»

178 Cfr., *supra*, la seconda parte del cap. 3.

<<p class="hanging">179 Però l'«inclinaison naturelle» dei «governi» è quella che va dalla «democrazia», all'«aristocrazia», alla «monarchia» (cfr., più avanti, il cap. 10 e la nota di Rousseau alle pp. 141–142).

180 Cfr. anche *Lettres écrites de la montagne* (Lett. VI), in O.C., III, p. 809.

181 Nella Dedicà alla repubblica di Ginevra che apre il *Discours sur l'inégalité* Rousseau critica la «grossolana costituzione dei primi governi seguiti immediatamente allo stato di natura», in cui il «popolo» aveva conservato «imprudentemente» per sé «l'amministrazione degli affari pubblici [«Civiles»] e l'esecuzione delle sue leggi»; è uno dei «vizi» che portarono alla rovina la «Repubblica di Atene» (in O.C., III, p. 114) e da cui quello che allora Rousseau definiva il «gouvernement démocratique, sagement temperé» di Ginevra (*ivi*, p. 112) si era appunto guardato affidandosi alla virtù dei propri «magistrati», eletti annualmente.

182 Cfr., *supra*, il cap. 2.

183 Cfr. più avanti, il cap. 6 (sesto capoverso).

184 La «moderazione», «virtù minore», è indicata da Montesquieu come «principio» dell'aristocrazia (*L'esprit des lois*, Parte I, libro 3, cap. 4 [tr. it. cit., v. I, p. 88])

185 L'ultima parte della frase contrasta con quanto Aristotele scrive, per esempio, nella *Politica*, III, 13, 1283 b 15–16.

186 «Représente»: che un individuo possa «rappresentare» una collettività è perfettamente comprensibile (cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, Parte I, capp. 16–18), mentre non lo è che un «être collectif» *rappresenti*, nello stesso senso, un individuo: Derathé (in O.C., p. 1480, n.), seguendo l'ed. di G. Beaulavon del *Contratto sociale* (G. Belais, Paris 1903; Colin, Paris 1938⁵), propone di leggere la frase intendendo che un «être collectif» si dovrebbe comportare *come se fosse* un «individuo», cioè cercando di dare il massimo di unità alla sua azione (si pensi al governo «aristocratico» o anche a quello «democratico»).

187 La «monarchia» è certo un «gouvernement» legittimo in linea di principio, ma, per quanto Rousseau ha già osservato nel cap. 2, è quello

in cui le basi della legittimità sono più precarie; ciò anche a causa delle condizioni materiali stesse che richiedono questa forma di assetto del potere esecutivo, prima di tutte l'estensione dello Stato, con tutte le conseguenze che implica e che di seguito vengono esaminate.

188 Questo in realtà è vero solo per un governo monarchico che violi i principi del «diritto politico». L'evidente ostilità con cui Rousseau considera questa forma di «Gouvernement» (e che trova espressione poco più avanti anche nella singolare distinzione tra «Governo monarchico» e «Governo repubblicano») lo porta a trattare gli inconvenienti cui con tanta facilità il governo monarchico va incontro quasi come fossero i suoi principi costitutivi. Eppure Sparta, oggetto di reiterata ammirazione (cfr., per esempio, *Discours sur les sciences et les arts* [Parte I], in *O.C.*, III, pp. 12–13; la risposta dell'aprile 1752 a Charles Bordes a proposito di questo *Discorso*, in *O.C.*, III, pp. 83–86; *Fragments politiques* [«Parallèle entre les deux Républiques de Sparte et de Rome» e «Histoire de Lacédémone»], in *O.C.*, III, pp. 538–548), è classificata come «monarchia» (*Fragments politiques* [«Parallèle ...»], in *O.C.*, III, p. 541). Nelle *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* («Du Roi» e «Election des Rois») Rousseau propone ai polacchi una monarchia elettiva (o, meglio, una monarchia basata su un meccanismo che combini, nell'ordine, sorteggio ed elezione) come la migliore forma di governo per quel popolo (cfr. in *O.C.*, III, pp. 989–994 e 1029–1036). L'esordio di questa parte delle *Considerazioni* è una significativa correzione dell'impostazione del *Contratto sociale*: «È un gran male che il capo di una nazione sia il nemico nato della libertà di cui dovrebbe essere il difensore. Questo male, a mio avviso, non è a tal punto intrinseco a questa carica che non lo si possa separare da essa o, almeno, diminuirlo considerevolmente» (in *O.C.*, III, p. 989).

189 Cfr.?. MACHIAVELLI, *Il Principe*, cap. XVII.

190 Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, Parte II, cap. 19.

191 Maurice Halbwachs, nel suo commento al *Contratto sociale* (cit., p. 289, n.), ricorda che il passo del Primo Libro di Samuele (cap. 8) è riportato da Algernon Sidney nei *Discourses concerning Government* (1698), XIII, 3. Robert Derathé (in *O.C.*, III, pp. 1480–1481) rinvia anche alla citazione che ne fa Hobbes nel *De Cive* (cap. XI, § 6; tr. it. cit., p. 234).

192 *Il Principe* è quindi, per Rousseau, un *libro cifrato*, la cui chiave è il repubblicanesimo esplicitato nei *Discorsi* (si ricordi Denis Diderot, art. «Machiavelisme» dell'*Encyclopédie*: «lisez bien cet ouvrage ...», ecc.

[tr. it. in *Enciclopedia ...*, cit., pp. 521–522]). Derathé (in O.C., p. 1481), oltre che rinviare a questo testo, ricorda il giudizio, affine a quello di Rousseau, che si trova nel *Tractatus politicas* di Spinoza (cap. V, § 7). Ma si rammentino anche A. GENTILI, *De legationibus*, III, 9, e A. CLAPMAR, *De arcanis rerumpublicarum libri VI*.

193 Cfr., *supra*, i capp. 2–3.

194 Cfr. *L'esprit des lois*, Parte I, libro 2, cap. 4. Dopo aver affermato che «i poteri intermedi, subordinati e dipendenti, costituiscono la natura del governo monarchico», Montesquieu aggiunge: «Abolite in una monarchia le prerogative dei signori, del clero, della nobiltà e delle città, e avrete ben presto o uno Stato popolare o uno Stato dispotico» (tr. it. cit., v. I, pp. 77–78).

195 «Una autorità data da' suffragi liberi non offese mai alcuna repubblica», ecc. (N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, cap. 35, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983, p. 135). Montesquieu, ne *Lo spirito delle leggi*, trattando della «democrazia» e portando ad esempio Atene e Roma, aveva evidenziato la capacità del «popolo» di scegliere coloro ai quali deve affidare «parte della propria autorità», anche se aveva negato che il popolo possedesse l'attitudine a condurre in prima persona gli affari pubblici (Parte I, libro 2, cap. 2 [tr. it. cit., p. 68]).

196 Per il commento di quest'ultimo periodo, che doveva costituire nelle intenzioni di Rousseau un elogio, invero mal congegnato, al ministro Choiseul, si veda il commento di Robert Derathé al *Contratto sociale* (in O.C., III, p. 1482).

197 «Chi vuol sostenere il mondo e non ha le spalle di Ercole deve aspettarsi di essere schiacciato» (*Polysynodie de l'abbé de Saint-Pierre*, in O.C., III, p. 618)

198 Insomma al re saggio si può applicare la stessa considerazione attraverso la quale era stato evidenziato il carattere quasi utopistico del governo «democratico», che sarebbe buono solo a condizione che gli uomini fossero degli «dei» (cfr., *supra*, cap. 4): il monarca «è un uomo e si carica delle funzioni di un Dio, come può sperare di adempierle?» (*Polysynodie de l'abbé de Saint-Pierre*, in O.C., III, p. 619). Si rammenti Montesquieu: «Il cardinale di Richelieu, forse pensando di aver troppo sviliti gli ordini dello Stato, ricorre, per sostenerlo, alle virtù del principe e dei suoi ministri; ed esige da loro tante di quelle cose, che in verità solo un angelo potrebbe avere [...]; ed è difficile sperare che da oggi fino al

giorno della dissoluzione delle monarchie, un principe e dei ministri simili possano esistere» (*L'esprit des lois*, Parte I, libro 5, cap. 11; tr. it. cit., v. I, p. 136).

199 Anche Hobbes aveva individuato nella venalità e nella corruzione un rischio della monarchia (che egli intende beninteso come forma della sovranità, non del governo nel senso del *Contratto sociale*), ma sottolineando però che la democrazia è anche in questo peggiore della monarchia, in quanto, aumentando il numero dei detentori del potere, non fa altro che accrescere quello dei clienti di chi governa (cfr. *Leviathan*, Parte II, cap. 19 [tr. it. cit., p. 158]).

200 Il consiglio che Rousseau darà ai polacchi è appunto quello di non rendere ereditaria la corona: «Ereditarietà del trono e libertà della nazione saranno sempre cose incompatibili» (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, in *O. C.*, III, p. 992; cfr., per la trattazione estesa del tema, le parti «Du Roi» e «Elections des Rois», pp. 989–994 e 1029–1036).

201 Si vedano i *Detti notevoli dei re* di Plutarco («Dionigi il vecchio», 3, 175 d).

202 Non è cioè una «personne naturelle», ma una «personne morale» nel senso giuridico, precedentemente chiarito a proposito del concetto di sovranità (cfr. libro I, capp. 6–7 e note relative).

203 Vedi, *supra*, libro I, cap. 2.

204 Solo il «sovrano» gode di questa prerogativa: si è qui peraltro sottolineato (vedi la nota 76) come sarebbe più che giustificato chiedersi se tale attribuzione al sovrano della qualità di essere «toujours tout ce qu'il doit être» (*supra*, libro I, cap. 7) non costituisca anch'essa, stando ai principi del *Contratto sociale*, un «sofisma», sostanzialmente corrispondente, una volta cambiato il soggetto di riferimento (cioè considerando l'assemblea del «popolo» invece del monarca), a quello che Rousseau critica nei «politiques royaux».

205 Ma le «usurpazioni» del governo si possono «prevenire» (cfr., in questo libro III, il cap. 18).

206 Il problema del «governo misto» riguarda, in Rousseau, solo il potere esecutivo e in ciò sta la differenza fondamentale rispetto alla secolare tradizione in cui questo problema concerne l'assetto complessivo del regime politico e definisce i termini entro i quali si delinea la ricerca del regime migliore (cfr., per es., ARISTOTELE, *Politica*, IV, in particolare 1293 b 22–1296 b 12; POLIBIO, *Historiae*,

VI, 3–18; CICERONE, *De republica*, I, 26–29; N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, cap. 2). È in Bodin (*Les six livres de la République*, libro II, cap. 1) che si può reperire la prima critica sistematica e rigorosa alle teorie del governo misto svolta in nome del concetto moderno di «sovranità», a partire dal principio dell'unità di quest'ultima; si veda, sempre in Bodin, libro II, cap. 7; cfr. anche T. HOBBS, *Leviathan*, Parte II, cap. 29.

207 Cfr. MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, Parte II, libro XI, cap. 6.

208 È, secondo il commento di Derathé al *Contratto sociale* (in *O.C.*, III, p. 1483), la situazione descritta nelle *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, VII («Moyens de maintenir la constitution»), in *O.C.*, III, p. 976.

209 Cfr., *supra*, cap. 1.

210 Cfr., più avanti, libro IV, cap. 5.

211 Alla Corsica Rousseau suggerirà un «Gouvernement mixte», combinazione di «democrazia» e di «aristocrazia»: «Un governo puramente democratico conviene a una piccola Città piuttosto che a una nazione. Non si può riunire in assemblea tutto un popolo di un paese come quello di una città». Il governo adatto per i Còrsi è quindi «un governo misto in cui il popolo si riunisce solo per gruppi [«parties»] e in cui i depositari del suo potere vengono spesso cambiati» (in *O.C.*, III, p. 907).

212 Cfr. MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, Parte III, libro 17, cap. 2. Ma tutto il Libro diciassettesimo dello *Spirito delle leggi* ha fornito ispirazione a questo capitolo del *Contratto sociale*. Non sembra fondata la considerazione di Robert Derathé secondo cui esso non è «al suo posto in un'opera che tratta dei “principi del diritto politico”» (in *O.C.*, III, p. 1484); infatti il «droit politique» in Rousseau si costituisce solo attraverso la stretta connessione tra la parte che riguarda i «principi» generali della «società ben ordinata» e la parte che concerne la difficile ma necessaria mediazione tra questi principi e la specificità delle condizioni storiche, sociali, economiche, fisiche, del «popolo» cui vanno applicati.

213 Anche in questo caso l'imprecisione terminologica (stando ai principi del *Contratto sociale*, l'«État monarchique» è uno Stato «libero», almeno finché il «governo» non degenera) risulta rivelatrice dell'atteggiamento di Rousseau verso la forma monarchica di governo, così incline a scivolare nel «despotisme».

214 In Rousseau l'uso dei due termini «sauvages» e «barbares» e la definizione di queste due condizioni non sono mai precisi e rigorosi (si veda tutta la Parte II del *Discours sur l'inégalité*, in *O.C.*, III, pp. 164–194, e l'*Essai sur l'origine des langues*, capp. 8–10, in *O.C.*, V, pp. 394–408). Iring Fetscher (*La filosofia politica di J.-J. Rousseau ...*, cit., p. 30) propone una classificazione che corrisponde alle diverse fasi di evoluzione della specie e che è così strutturata: «homme naturel» originario=uomo raccoglitore, «selvaggio»=uomo cacciatore e pescatore, «barbaro»=pastore (cioè l'uomo in cui si esprimono i caratteri di una società primordiale ancora in felice ma precario equilibrio tra «stato di natura» e civilizzazione corrotta).

215 «Politie.»

216 J. CHARDIN (1643–1713), *Voyage en Perse et aux Indes Orientales*, Amsterdam 1735, v. III, pp. 76 e 83–84 (traggo l'indicazione da Derathé, in *O.C.*, III, p. 1484).

217 Il principio così formulato implica un'evidente restrizione dei fini del «governo» rispetto al modo in cui erano stati formulati nel cap. 1 di questo libro III e che consistevano – si ricorderà – nel mantenimento della «libertà, tanto civile che politica»; la restrizione può forse essere giustificata dal fatto che qui Rousseau individua un aspetto che si somma ai precedenti senza escluderli. Ma è certamente un capitolo che mal si inserisce nel contesto generale dell'opera.

218 Quindi la chiave per intendere la teoria della crisi politica che Rousseau presenta è nella dialettica delle «volontà» presenti nella «persona del magistrato» com'è stata esposta nel cap. 2 (dialettica che riflette d'altra parte quella presente in ogni membro della comunità). Malgrado la sofisticata elaborazione dei meccanismi della «macchina politica» e nonostante l'opera costituente del «legislatore», l'insidia portata dalla «volonté particulière» non può mai essere eliminata del tutto e tanto meno può esserlo in quel «corpo» che, per gli stessi poteri di cui dispone, è maggiormente esposto alla tentazione di sottrarsi alla legge, condizione della comune libertà.

219 In verità, sulla base di quanto Rousseau stesso ha scritto nel libro I, non appare corretto affermare che è assente qualsiasi «volontà di corpo» la quale, «opponendo resistenza a quella del Principe, la controbilanci»; infatti la volontà dell'assemblea rappresenta, per definizione, una volontà di questo tipo, costituisce cioè la volontà del «corpo politico» in quanto tale. Si tratta di un principio fondamentale del «diritto politico» (l'esito del contratto è proprio di produrre, «au lieu de la personne particuliere de

chaque contractant [...] un corps moral et collectif [...] lequél reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté» [libro I, cap. 6]). Il problema consiste piuttosto nel fatto che, come risulta chiaro da quanto sottolineato in questo libro III, tale volontà è sempre, per sua stessa natura, meno «attiva» di quella del «corpo» del governo, più difficile a costituirsi, più lenta a manifestarsi, meno fornita di quell'interno spirito di coesione che è inversamente proporzionale all'estensione del «corpo» stesso, meno pronta e adatta perciò a difendere le proprie prerogative qualora vengano attaccate. Tutto ciò determina, nel complesso, la sua relativa debolezza in rapporto alla «volontà particolare» del governo.

220 Vedi il cap. 11.

221 Nel primo caso (il restringimento) abbiamo a che fare con le forme legittime del «governo», che però tendono a slittare verso quella che, come si è già fatto notare, costituisce, per le condizioni stesse che la rendono necessaria, la più incline a degenerare, cioè la monarchia. Nel secondo caso invece (la «dissoluzione dello Stato») si è al di fuori delle condizioni di legittimità.

222 Si è già fatto osservare che l'usurpazione dell'autorità sovrana da parte del «governo» costituisce essenzialmente il dominio della forza sul diritto (vedi la nota 155). Ma la forza non crea alcuna obbligazione legittima e dunque si torna alla condizione in cui si può essere solo costretti ad obbedire: chiunque abbia abbastanza forza per comandare può farlo, almeno finché non si imporrà una forza superiore alla sua (cfr., *supra*, libro I, cap. 3; si ricordi anche il *Discours sur l'inégalité*, Parte II, in *O.C.*, III, p. 191).

223 Sarebbe ridondante rinviare alla tradizione che sta alle spalle della tripartizione rousseauiana delle forme di «governo» e delle loro rispettive degenerazioni. Basti ricordare ARISTOTELE, *Politica*, III, 7; POLIBIO, *Historiae*, libro VI, capp. 3–4; N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, cap. 2 (è in Polibio che, per indicare la forma degenerata della «democrazia», viene usato il termine «oclocrazia»).

224 Aveva scritto Montesquieu (*L'esprit des lois*, Parte II, libro 11, cap. 6): «Poiché tutte le cose umane hanno un termine, lo Stato del quale parliamo [l'Inghilterra] perderà la sua libertà. Roma, Sparta e Cartagine sono pur perite» (tr. it. cit., v.I, p. 291). Ma si ricordi anche Hobbes: «Gli uomini [...] non riescono, senza l'intervento di un architetto più che esperto, ad associarsi se non in edifici traballanti, ben difficilmente

capaci di sopravvivere loro e sicuramente destinati a crollare sul capo della loro posterità» (*Leviathan*, Parte II, cap. 29; tr. it. cit., p. 262). Nella Premessa al *Projet de constitution pour la Corse* Rousseau scrive che «tutte le cose implicano abusi sovente inevitabili e quelli degli ordinamenti politici sono così prossimi alla loro istituzione che non vale quasi la pena di intraprenderla per vederla così presto degenerare» (in *O.C.*, III, p. 901).

225 Si rammenti il *Discours sur l'inégalité* (Parte II): «I vizi che rendono necessarie le istituzioni sociali sono gli stessi che ne rendono inevitabili gli abusi» (in *O.C.*, III, p. 187). Ciò che nel corpo umano è costituito dalla naturale consunzione intema è nel «corpo politico» costituito dal conflitto, che si può cercare di ridurre ma non si può mai arrivare a eliminare totalmente, tra «volontà particolare» e «volontà generale»; e questo vale per i singoli individui così come, di conseguenza, per la «communauté».

226 Si confronti questo parallelo tra corpo umano e corpo politico con quello proposto nel *Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, pp. 244–245: lì il potere sovrano era paragonato alla «testa», le «leggi» e i «costumi» al «cervello», i «magistrati» agli «organi».

227 Un'altra formulazione, forse la più sintetica ma anche la più efficace, del rigetto del principio della sovranità della legge intesa nel senso del costituzionalismo moderno.

228 Sull'antichità delle leggi come requisito che le rende «sacre» cfr., per esempio, *Discours sur l'inégalité (Dédicace)*, in *O.C.*, III, p. 114; *Lettres écrites de la montagne* (Lett. VIII), in *O.C.*, III, p. 846; *Fragments politiques* («Des Loix», fr.4), in *O.C.*, III, p. 492.

229 L'esercizio diretto del potere legislativo è ancora una volta ribadito come principio fondamentale del «diritto politico»: l'esperienza delle «antiche repubbliche» serve per comprovare la possibilità di attuazione di esso e quindi per sottrarlo alla critica di rappresentare una «chimera». Allo stesso tempo lo sguardo volto all'indietro mette a nudo lo spessore della crisi che contraddistingue la modernità, quest'epoca che ha ormai consumato quasi tutte le possibilità di attuazione di un ordine politico libero. Ma, mentre lo sguardo può tornare al passato, la storia non può farlo. Quindi ci si deve chiedere se il *Contratto sociale* può essere, per così dire, salvato dall'implosione, cioè dal rischio di rimanere astratta rivendicazione di un ordine tanto giusto quanto inattuabile nella concreta storia politica dell'epoca moderna. La risposta può essere positiva a condizione di tener conto del fatto che esso è pensato e presentato da

Rousseau come un'opera in cui sono fissate le condizioni di possibilità di ogni «società ben ordinata», fermo restando però che queste ultime devono essere riferite sempre alle mutevoli circostanze in cui vanno attuate. In tal senso il libro III è quanto mai significativo, anche se limitatamente alla questione del «governo». Nell'Introduzione, assumendo una prospettiva più generale (che coinvolge cioè non solo il problema dell'assetto del «governo», ma anche di quello della «sovranità»), si è cercato di mostrare che lo sforzo compiuto da Rousseau di individuare un'efficace mediazione tra *diritto* e *storia* è al centro delle *Considerazioni sul governo di Polonia* e spiega come in quest'opera – composta per un paese che era profondamente coinvolto nei conflitti del tempo e le cui caratteristiche creavano un forte contrasto rispetto ai requisiti esposti nel *Contratto sociale* – possa avvenire, senza contraddizione con i «principi del diritto politico», la rinuncia alla sovranità diretta del popolo, sostituita con il mandato imperativo applicato all'esercizio della sovranità e con la frequenza sia nella convocazione delle «diete», sia nel ricambio dei rappresentanti (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne* [«Moyens de maintenir la constitution»], in *O.C.*, III, p. 979); il tutto accompagnato dall'applicazione del «sistema dei Governi federali, l'unico che riunisca i vantaggi dei grandi e dei piccoli Stati» (ivi [«Éducation»], p. 971).

230 Vedi, più avanti, libro IV, cap. 4.

231 Cioè quelle stabilite dal «legislatore» (cfr., *supra*, libro II, cap. 7).

232 Cfr., più avanti, capp. 16–17.

233 Cfr., *supra*, cap. 1.

234 Cfr., *supra*, libro II, cap. 2.

235 «Plusieurs villes en une seule Cité» (vedi la nota di Rousseau a p. 68).

236 «Se le città sono nocive, le capitali lo sono ancora di più. Una capitale è un baratro dove quasi tutta la nazione finisce per perdere i suoi costumi, le sue leggi, il suo coraggio e la sua libertà», ecc. (*Projet de constitution pour la Corse*, in *O.C.*, III, p. 911). Cfr. anche *Emile*, libro V, in *O.C.*, IV, p. 850. Inoltre, tra i molti altri rinvii possibili, *Emile et Sophie, ou les solitaires* (Lettera I), in *O.C.*, IV, pp. 885 ss.; *Julie, ou la nouvelle Héloïse* (Parte II, lettere 12–28), in *O.C.*, II, pp. 227–306.

237 «Les Etats du pays».

238 Insieme all'abbondanza della popolazione nell'Emilio Rousseau cita, come segno di un buon governo, la distribuzione omogenea di essa

in tutto il paese (cfr. *Emile*, libro V, in *O.C.*, III, p. 851).

239 Cfr. *Projet de constitution pour la Corse*, in *O.C.*, III, pp. 911–912.

240 Il nesso tra virtù militare e virtù civica era stato già esplicitato da Rousseau nel *Discours sur les sciences et les arts* (soprattutto Parte II, in *O.C.*, III, pp. 22–24).

241 «Cité» (per il significato del termine cfr. libro I, cap. 6, ultimo capoverso). L'ostilità di Rousseau per il sistema delle finanze è una costante (si veda per esempio *Projet de constitution pour la Corse*, in *O.C.*, III, pp. 929 ss., in cui il «sistema delle finanze» è presentato, come nel *Contratto sociale*, quale una delle più perniciose «inventions modernes»); negli Stati in cui non è più possibile farne a meno, come la Polonia (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne* [«Système économique»], in *O.C.*, III, pp. 1003 ss.), bisogna finalizzarlo a «prevenire l'aumento continuo della disuguaglianza delle fortune, l'asservimento ai ricchi di una moltitudine di operai e di servitori inutili, la moltiplicazione della gente oziosa nelle città e la desertificazione delle campagne» (*Discours sur l'économie politique*, in *O.C.*, III, p. 276). Nello scritto sulla Polonia Rousseau cita la Svizzera come esempio di un paese in cui «i Cittadini adempiono essi stessi alle funzioni per le quali dappertutto altrove preferiscono pagare affinché siano assolte da altri» (in *O.C.*, III, p. 1010).

242 Cfr. anche *Projet de constitution pour la Corse*, in *O.C.*, III, p. 932; cfr. anche *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* («Système économique»), in *O.C.*, III, p. 1009.

243 Si ricordi, *supra*, libro II, cap. 1.

244 «Commissaires» (cfr., *supra*, libro III, cap. 1).

245 Si confronti con *L'esprit des lois*, Parte II, libro 11, cap. 6, cioè con la parte dedicata alla «costituzione dell'Inghilterra»: «Il grande vantaggio di avere dei rappresentanti, è che essi sono capaci di discutere i pubblici affari», cosa che non vale per il «popolo»; da qui nasce «uno degli inconvenienti principali della democrazia», ecc. (tr. it. cit., v. I, p. 280). Hamilton, Jay e Madison riprenderanno, ne *II Federalista*, questa posizione contrapponendo la «repubblica» alla «democrazia» antica e indicando nella prima (con una prospettiva evidentemente molto diversa da quella di Rousseau) quel regime in cui opera «il sistema della rappresentanza», il quale consente di «affinare e allargare la visione dell'opinione pubblica attraverso la mediazione di un corpo scelto di cittadini, la cui provata saggezza può meglio discernere l'interesse

effettivo del proprio paese» (tr. it. a cura di M. D'Addio e G. Negri, il Mulino, Bologna 1997, pp. 194–195).

246 Derathé (in O.C., III, p. 1488) vede in questo passo un riferimento agli Stati generali, costituiti dai delegati dei tre ordini (clero, nobiltà, terzo stato). Halbwachs, nel suo commento al *Contratto sociale*, rinvia, con un'interpretazione meno convincente, al rapporto feudale di vassallaggio (cit., p. 341). Il tema della «modernità» nel pensiero di Rousseau è affrontato nell'Introduzione.

247 È una rappresentanza sotto forma di «commission», cioè un mandato imperativo in senso stretto, come si è visto.

248 «Negli antichi tempi, in cui la persuasione sostituiva la forza pubblica, l'eloquenza era necessaria. A che servirebbe oggi, quando la forza pubblica supplisce alla persuasione? [...]. Ci sono lingue favorevoli alla libertà; sono le lingue sonore, prosodiche, armoniose, i cui discorsi si sentono da molto lontano. Le nostre sono fatte per il brusio sui divani [...]. S'immagini un uomo che arringa in francese il popolo di Parigi in piazza Vendôme. Per quanto gridi a squarciagola, si sentirà che grida ma non si distinguerà una parola» (*Essai sur l'origine des langues*, in O.C., V, p. 428).

249 Cfr., *supra*, libro I, cap. 4.

250 Infatti non si dà più direttamente le proprie leggi: la rappresentanza, come Rousseau ha scritto qualche riga sopra in questo stesso capitolo, è una forma di «alienazione» della «sovranità» del popolo riunito in «corpo». Si ricordi, *supra*, libro II, cap. 1: «il sovrano, il quale è solo un essere collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso». Si veda però, per un'integrazione, la n. 229.

251 Anche su questo rinvio alla nota 229.

252 Cfr., *supra*, libro III, cap. 4.

253 Su alcune delle versioni del contrattualismo cui qui Rousseau allude si vedano il libro I, cap. 4, e le relative note di commento.

254 Cfr., *supra*, libro I, cap. 4; libro II, capp. 1, 2, 4 (primo capoverso).

255 Cfr., *supra*, libro II, capp. 4 e 6.

256 Il problema è quello della divisione dell'autorità sovrana: chi, in questo caso, tra sovrano e governo, sarebbe arbitro e giudice delle controversie che dovessero sorgere tra l'uno e l'altro? O si ipotizza un terzo «corpo» – che allora sarebbe il vero sovrano – oppure si deve forzatamente riconoscere, come appunto scrive Rousseau, che tra essi è

assente un qualsiasi «garant de leurs engagements réciproques», cosa che però, dovendo prima o poi ricondurre a un nuovo «stato di natura», è contraria ai fini stessi dello «stato civile». L'indivisibilità della sovranità è l'unica condizione che consenta di assicurare l'ordine, la pace e la stabilità complessiva della società politica, che le permetta, in una parola, di sussistere: è ciò in cui Hobbes, per Rousseau, ha ragione (cfr. *Leviathan*, Parte II, capp. 18 e 29).

257 Cfr., *supra*, libro I, cap. 5.

258 «Officiers.»

259 «Maxime de politique», «regle de droit».

260 È il caso in cui l'esercizio di un diritto, pur legittimo e riconosciuto, può diventare nocivo (vedi l'ed. cit. del *Contratto sociale* di G. Beaulavon, p. 282, n.).

261 Nell'usurpazione della sovranità da parte del governo si combinano l'inerzia del «popolo», incapace di sopportare a lungo il peso della libertà, e la volontà di potenza del «potere esecutivo», pronto sempre ad approfittare della fragilità che insidia la tenuta dello *spirito pubblico*. La dinamica della crisi politica, colta in un caso specifico e storicamente determinato, è esaminata, a proposito di Ginevra, nelle *Lettere dalla montagna* (Lett. VI-IX; si veda in particolare la lettera VII, in *O.C.*, III, pp. 813–835).

262 Cfr., *supra*, cap. 13.

263 Cfr., *supra*, libro I, cap. 7.

264 Cfr. *De jure belli ac pacis*, libro II, cap. 5, § 24.

Libro IV

265 Si veda, nel *Projet de constitution pour la Corse*, l'elogio dei cantoni svizzeri, che sono portati come esempio, ma anche come ammonimento; e ammonimento lo sono a causa della progressiva degenerazione subentrata col tempo. In essi regnavano la «concordia e la pace», nei pochi affari che c'erano da trattare non entrava mai l'«ambizione», vivevano nell'«armonia», i cittadini avevano gli «stessi interessi» e per questo si «trovavano uniti per volere e per fare le stesse cose» senza bisogno di molte leggi, il cui posto era tenuto dall'«uniformità della loro vita» (in *O.C.*, III, pp. 914–916). La contrapposizione tra la semplicità di un popolo virtuoso e i «*mystères du cabinet*» era già stata evidenziata nel *Discours sur l'économie politique*

(in O.C., III, p. 253).

266 «Il gran numero di Leggi svela due cose ugualmente pericolose [...] e cioè che sono cattive e che non vengono obbedite» (*Fragments politiques* [«Des Loix», fr. 7], in O.C., III, p. 493; cfr. anche il fr. 6). L'unità interna della «république», come già ricordato, è data non solo dalle leggi, ma prima ancora dai «costumi» e dalle «istituzioni nazionali».

267 «Police».

268 Si veda il commento di Derathé al *Contratto sociale* (in O.C., III, p. 1491).

269 Cfr., *supra*, libro II, cap. 3, e le note 70 e 74.

270 Una cosa è il confronto pubblico che, attraverso i tre atti consistenti nel «délibérer», «opiner», «voter» mira al «bene comune» (su cui vedi l'Introduzione), altra e ben diversa sono le «dispute», in cui la discussione nasce solo dalla volontà di far prevalere l'«interesse particolare» di individui o fazioni.

271 Per l'interpretazione dell'intero capoverso vedi la nota 52. La «volontà generale» è «toujours constante, inaltérable et pure» nella misura in cui la si intenda come *volontà razionale*, cioè come la «regola di giustizia» che dovrebbe indirizzare le decisioni dell'assemblea sovrana. Poiché formare, coltivare ed esprimere la propria volontà razionale da parte dei cittadini è possibile – e anzi è l'atto in cui si realizzano nel modo più eminente le potenzialità e le finalità interne della «constitution humaine» –, la «volontà generale» può certo essere *elusa*, ma non *spenta*: ed è ciò che accade quando l'indurimento nel proprio interesse particolare impedisce di vedere e di perseguire il bene della comunità.

272 Cfr., *supra*, libro I, cap. 7 (penultimo capoverso).

273 Si ricordi, *supra*, libro I, capp. 4 e 6.

274 Vedi, per il commento di questo passo, l'Introduzione.

275 Questa non è in realtà una conseguenza di quanto Rousseau ha sin qui detto della «volontà generale»; che essa sia, nel «popolo», una volontà orientata alla ricerca del bene comune attraverso l'argomentazione razionale in cui si confrontano le opinioni dei cittadini non implica che l'unanimità possa essere considerata un criterio per verificare se tale volontà predomina o meno nel «corpo sovrano». Si può ricercare il bene della comunità mediante un dibattito mirante all'intesa

basata sul confronto pubblico e, malgrado ciò, non essere d'accordo (o comunque non esserlo sempre e necessariamente) relativamente ai risultati di tale confronto.

276 Cfr. *Historiae*, libro I, cap. 85.

277 Cfr., *supra*, libro I, cap. 5.

278 Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, II?, cap. VIII, § 95.

279 Cfr., *supra*, libro I, cap. 4.

280 Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, II?, cap. VIII, § 95–99. Cfr. anche S. PUFENDORF, *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, libro II, cap. 6, § 12 e n.

281 Se il punto di avvio di questa parte sul principio di maggioranza è palesamente desunto da Locke (l'accettazione del principio di maggioranza è una «suite du contrat même»), lo sviluppo dell'argomentazione segue poi una strada del tutto diversa, in quanto perviene a trasformare in un *criterio normativo* quella che per Locke è semplicemente una *tecnica* idonea a prendere decisioni vincolanti entro un contesto dominato da «varietà di opinioni» (*Two Treatises of Government*, II T, cap. VIII, § 98; tr. it. cit., p. 191). La maggioranza finisce per esprimere, in quanto tale, la «volontà generale»: chi non rientra in essa non è «libero». Eppure ciò non discende affatto dalla logica intrinseca al processo di elaborazione delle leggi com'è stato sin qui presentato. Nel corso di questo processo si mettono infatti a confronto le diverse opinioni, si delibera, si vota. Ma non si vede come possa essere attribuito alla maggioranza che così emerge (e lo stesso vale ovviamente per l'unanimità) un potere di vera e propria *rivelazione* della «volontà generale», il quale presupporrebbe in coloro che la determinano quell'infallibilità che Rousseau stesso ha escluso fin dall'inizio del *Contratto sociale*, ammonendo che gli uomini vanno presi «come sono», cioè come esseri esposti all'errore, alla parzialità, alla seduzione delle passioni. Il fatto è che Rousseau, nella misura in cui fa a meno, definendo i contenuti della «république», di ogni strumento e di ogni procedura di controllo e di limitazione istituzionali dell'autorità politica del tipo di quelli previsti nel costituzionalismo liberale, è condotto a far gravare tutto il peso dell'argomentazione circa la buona decisione sul *soggetto* dell'autorità, cioè sul «popolo», e/o su quell'espressione di esso che è la maggioranza. E questo porta con sé talvolta il rischio di quello che si potrebbe definire un sovraccarico di aspettative riguardo alle qualità di tale soggetto; o, se si preferisce, introduce il pericolo che si

scambi quello che può essere solo un ideale regolativo (vale a dire la costante «virtù» dell'assemblea sovrana) con un dato costitutivo. Cfr. anche la nota 76.

282 Cfr., *supra*, libro II, cap. 3.

283 «Affaires»: indica qui l'ambito al quale si applicano i decreti del potere esecutivo, almeno nel caso della «democrazia» e dell'«aristocrazia», governi nei quali, essendo questo potere costituito da una «personne morale et collective» (cfr., *supra*, libro III, cap. 6), le scelte implicano sempre una decisione in presenza di pluralità di pareri e quindi una deliberazione a maggioranza.

284 Cfr., *supra*, libro III, cap. 17.

285 Cfr. *L'esprit des lois*, Parte I, libro 2, cap. 2.

286 Cfr., *supra*, libro III, cap. 17.

287 Perché ogni cittadino (o comunque la maggioranza di essi: cfr., *supra*, libro III, cap. 3) è impegnato contemporaneamente nell'attività di legiferare e in quella di rendere esecutive le leggi.

288 Il passo è tutt'altro che chiaro, in quanto risulta applicabile solo all'aristocrazia ereditaria, già classificata da Rousseau (libro III, cap. S) come la peggiore forma di «governo» (vedi il commento di Bruno Bernardi nella sua edizione del *Contrat social*, cit., n. 247, p. 236).

289 Denominazione dei nobili veneziani impoveriti, che abitavano appunto nel quartiere di San Barnaba.

290 Cfr., *supra*, libro III, cap. 4.

291 > Cfr. *la Polysynodie de l'abbé de Saint-Pierre e Jugement sur la Polysynodie*, in *O.C.*, III, pp. 617–645.

292 L'obiettivo di questo capitolo è stato preannunciato alla fine del precedente: si tratta di fornire un esempio paradigmatico di «république» che dimostri il carattere non «chimerico» della «società ben ordinata».

293 L'originario, lo stato nascente e aurorale, è sempre immerso in un cono d'ombra che solo in parte può essere penetrato: ciò vale, fatte ovviamente le debite distinzioni, per il costituirsi dei popoli non meno che per quell'inattingibile *degré zero* della storia umana che è lo «stato di natura» (cfr. *Discours sur l'inégalité [Préface]*, in *O.C.*, III, pp. 122–127), a partire dal quale Rousseau tenta di ricostruire, attraverso «conjectures» e «raisonnements» (*ivi*, p. 123), l'«histoire hypothétique des gouvernements» (*ivi*, p. 127).

294 Cfr. *Emile* (libro I), in *O.C.*, IV, p. 250.

295 Derathé, sulla scorta delle indicazioni fornite nell'edizione del *Contratto sociale* a cura di Dreyfus-Brisac (Paris 1896), indica in Sigonius (*De antiquo jure civium romanorum*, 1560), oltre che in Machiavelli (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*), le fonti di questo capitolo (cfr. *O.C.*, III, pp. 1494–1495).

296 *De re rustica*, III, 1.

297 *Naturalis historia*, XVIII, 3, 13.

298 Qui inizia quella che potrebbe essere indicata come la seconda parte di questo lungo capitolo: si tratta di esaminare come funzionavano i *comizi*, luogo in cui si esercitava la sovranità «de droit et de fait» del popolo romano.

299 Cfr., in questo libro IV, il cap. 3.

300 Da qui è affrontato il terzo punto del capitolo: le procedure di voto nei comizi.

301 Montesquieu aveva sostenuto che il voto pubblico «deve essere legge fondamentale» nelle «democrazie» (*L'esprit des lois*, Parte I, libro 2, cap. 2; tr. it. cit., v. I, p. 71).

302 Cfr. *De legibus*, III, 15.

303 Si ricordi il capitolo 7 del libro III nella parte dedicata ai «magistrats intermédiaires», la cui funzione è di «bilanciare i due poteri [legislativo ed esecutivo]» e di «conservare i loro rispettivi diritti».

304 In questo secondo caso, se si sta ai criteri del cap. 10 del libro III, la degenerazione dovrebbe essere però classificata non come «tirannia», ma come «dispotismo».

305 Si tratta di Agide IV (III sec.), che realizzò importanti riforme sociali e che venne condannato a morte dagli efori; la sua politica fu ripresa da Cleomene III, che, sconfitto dalla Lega achea, fuggì in Egitto. Rousseau si ispira alle *Vite* di Plutarco («Agide e Cleomene»),

306 «Particulier», cioè del «governo».

307 «Commission» (cfr., *supra*, libro III, cap. 1).

308 Si ricordi il cap. 2 del libro III: più il «governo» è ristretto, più è «attivo» («actif»).

309 ?. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (libro I, cap. 34): «Il dittatore era fatto a tempo e non in perpetuo [...]; e la sua autorità si estendeva in potere deliberare per se stesso circa i rimedi di quello urgente pericolo [...]; ma non poteva fare cosa che fussi in

diminuzione dello stato, come sarebbe stato torre autorità al senato o al popolo, disfare gli ordini vecchi della città e farne de' nuovi» (ed. cit., p. 132).

310 Il dittatore veniva nominato «per ovviare solamente a quella cagione mediante la quale era creato» (*ivi*).

311 «Jugement publique». Nella *Lettre à D'Alembert*, che Rousseau stesso richiama nella nota di p. 188, era stato posto il problema di come il «governo può [...] avere presa sui costumi» e la risposta aveva puntato sul ruolo decisivo dell'«*opinion publique*»: «Se le nostre abitudini nascono dai nostri sentimenti quando ci troviamo nella sfera privata, esse nascono dall'opinione degli altri quando ci troviamo in Società». Si tratta di utilizzare bene la tendenza che anima ogni uomo a essere stimato e a godere di buona reputazione. Gli strumenti per «dirigere l'opinione pubblica» erano indicati nella dispensazione di «onore» o «infamia», escludendo ogni ricorso alla coercizione, e si sottolineava come il «sovrano deve sforzarsi di mettere la Corte d'onore al di sopra di se medesimo, in quanto sottoposto anch'esso ai suoi decreti degni di rispetto». Era portato ad esempio il Tribunale dei Marescialli di Francia (in *O.C.*, V, pp. 62–63). Sul ruolo dell'«*estime publique*» in rapporto ai «costumi» cfr. *Discours sur l'inégalité*, nota XIX, in *O.C.*, III, pp. 222–223; *Fragments politiques* («Des Loix», fr. 12), in *O.C.*, III, p. 495; *Fragments politiques* («De l'honneur et de la vertu», fr. 1–3), in *O.C.*, III, pp. 501–503; *Fragments politiques* («Des mœurs», fr. 13), in *O.C.*, III, pp. 557–558. Sul tema della «censura» è evidente l'influsso di Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, cap. 49: «i censori [...] furono di quegli provvedimenti che aiutarono Roma libera quel tempo, che la visse in libertà» (ed. cit., pp. 171–172). Si ricordi anche MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, Parte I, libro 5, cap. 7.

312 «Chi ritiene che elogio e biasimo non siano ragioni in grado di esercitare sugli uomini una forte influenza al fine di accordare loro stessi alle opinioni e alle norme di coloro con cui intrattengono relazioni, costui mi sembrerebbe ben poco competente della natura umana [...]. Non esiste uomo che sfugga alla punizione della censura e dell'insofferenza [*Censure and Dislike*] degli altri membri della comunità alla quale appartiene» (J. LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, libro II, cap. 28, § 12, tr. it. a cura di V. Cicero-M.G. D'Amico, Introduzione di P. Emanuele, Bompiani, Milano 2004, pp. 645–647).

313 Quindi l'«opinione pubblica» è uno degli strumenti, anzi il

principale, per far amare la patria e per mantenere i «costumi». Si rammenti Pascal: «Il comando formato sull'opinione e sull'immaginazione dura qualche tempo, e tale comando è mite e volontario; quello della forza dura sempre; pertanto, l'opinione è come la regina del mondo; ma la forza ne è il tiranno» (*Pensées*, fr. 243; tr. it. cit., pp. 490–491; ma cfr. anche, per esempio, fr. 104, 109, 130, 145, 150–155). Pascal, come Rousseau, vede nell'«abitudine» e nella ricerca della reputazione altrettanti mezzi che i governanti possono usare e che di regola usano; ma, a differenza di Rousseau, sottolinea che in tali mezzi si esprime e si concretizza una condizione nella quale, per effetto del peccato originale, non è possibile alcuna giustizia, bensì semplicemente la legittimazione surrettizia della «forza».

314 Cfr., *supra*, libro II, cap. 7.

315 Sul rapporto tra «leggi» e «costumi» vedi, *supra*, la nota 136.

316 Cfr. i *Detti dei Lacedemoni* di Plutarco («Detti di anonimi», 13). Gli abitanti erano però di Chio, non di Samo (su questo punto vedi la nota di commento di Derathé, in *O.C.*, III, pp. 1497–1498).

317 Assente nella versione del *Contratto sociale* inviata all'editore Rey nel dicembre 1760, questo capitolo è stato aggiunto successivamente; non è possibile stabilire con esattezza la data della sua composizione, ma è plausibile ritenere che la decisione di inserirlo sia andata maturando nel periodo compreso tra la fine di dicembre e l'inizio di novembre 1761, cioè quando Rousseau stava rivedendo la *Professione di fede del vicario savoiano* inserita nel libro IV dell'*Emilio* (cfr. P. M. MASSON, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine, Paris 1970 [reprint dell'ed. 1916], Parte II, pp. 178–179). Va inoltre aggiunto che nel *Manoscritto di Ginevra* figura una prima stesura ed è scritta nel retro dei fogli dedicati al «legislatore». I due dati non sono senza valore per cogliere la funzione e il significato di questa fondamentale parte del *Contratto sociale*. Mentre nell'*Emilio* e, in particolare, nella *Professione di fede del vicario savoiano* Rousseau intende porre, dal punto di vista filosofico, i fondamenti di un «teismo» alternativo sia all'«irreligione» sia al cristianesimo nelle forme storiche che ha assunto (cfr. *Emile*, in *O.C.*, III, pp. 606–607), nel *Contratto sociale* l'intento è diverso e consiste nel mettere in evidenza, da un punto di vista pragmatico, il ruolo della religione per la «società ben ordinata» (il che rende conto appunto del carattere non casuale della originaria stesura del capitolo sul verso delle pagine che avevano come argomento il «legislatore»). Non mutano quindi, tra *Emilio* e *Contratto sociale*, le basi teoretiche della posizione

rousseauiana in merito alla religione, ma cambia la prospettiva dalla quale la religione è considerata.

318 Si ricordi, *supra*, libro I, cap. 2.

319 Robert Derathé ricorda alcuni dei testi che Rousseau ha probabilmente tenuto presenti in questa sua critica (cfr. *O.C.*, III, p. 1500). Vale la pena di ricordare che una posizione assimilabile a quella stigmatizzata da Rousseau era stata assunta da David Hume nella sua *Storia naturale della religione*, la cui traduzione francese figurava nelle *Œuvres Complètes* pubblicate nel 1759–60.

320 Rendo così, qui, il termine «maitre».

321 Questa è la prima linea che Rousseau segue nella sua critica al cristianesimo: riguarda l'impatto storico-politico che esso ha avuto introducendo il dualismo della sovranità e quindi frantumando l'unità della società politica, ormai destinata a subire non solo le conseguenze nefaste del «perpétuel conflict de jurisdiction», ma la mancanza di qualsiasi «liaison nécessaire» tra «culte sacré» e «corps de l'Etat».

322 Si rammentino sempre le distinzioni terminologiche introdotte nel libro III, cap. 1.

323 Cfr. T. HOBBS, *De Cive*, cap. XV, § 17–19. Ma si veda anche *Leviathan*, Parte III, cap. 42, in cui centrale è il principio dell'«unificazione di diritto politico ed ecclesiastico nei sovrani cristiani»: i sovrani «hanno sui loro sudditi tutto il potere che può essere conferito a un uomo per governare le azioni esteriori degli uomini, tanto in politica che in religione [...], poiché essi sono lo Stato e la Chiesa» (tr. it. cit., p. 444).

324 Riguardo a Bayle un possibile riferimento è ai *Pensieri diversi sulla cometa*, la cui prima edizione è del 1682, Pierre Marteau, Cologne, ma in realtà Reiner Leers, Rotterdam, seguita da molte altre (tr. it. a cura di G. Cantelli condotta sull'ed. del 1699³ [Rotterdam], Laterza, Roma-Bari 1997²; si veda, per esempio, p. 303). Si è anche avanzata la supposizione (cfr. il commento di Derathé, in *O.C.*, III, p. 102) che Rousseau si ispiri invece direttamente a quanto dice Montesquieu sui «paradossi» di Bayle ne *Lo spirito delle leggi*, Parte V, libro 24, cap. 6 (si veda la tr. it. cit., p. 98, n.). Per Warburton cfr. la nota 111.

325 Si ricordi il capitolo sul «legislatore» (libro II, cap. 7), con le relative note di commento.

326 La «société générale» è la società del genere umano, vale a dire quella società non ancora organizzata politicamente nella quale si vive

come «hommes», cioè come esseri «indipendenti» e non come «citoyens» (insomma come vive Emilio in un tempo in cui non esistono più «patrie»); la «société particulière» è invece una «patria», quindi una «nation» determinata, con le sue peculiari caratteristiche storiche, geografiche, con i suoi «costumi», usanze, istituzioni, nel senso che è stato chiarito, trattando in particolare del «legislatore» e del «governo», nei capp. 7–10 del libro II e nel cap. 8 del libro III. Nel corso di questo capitolo sulla «religione civile» il termine «società particolare» va inteso sempre in questa accezione.

327 «Droit divin naturel»; Derathé (in *O.C.*, III, p. 1503) rinvia, per l'uso del termine, a U. GROZIO, *Le Droit de la guerre et de la paix*, libro I, cap. 1, § 15.

328 Si ricordi l'esordio del libro I dell'*Emilio*, in cui Rousseau critica le società esistenti per il fatto che pongono l'individuo «costantemente in contraddizione con se stesso» (in *O.C.*, IV, pp. 249–250).

329 *L'influenza giansenista e, soprattutto, di Pascal si fa sentire certamente in questa interpretazione dell'atteggiamento cristiano verso il mondo: «Non bisogna esaminare se si ha la vocazione per lasciare il mondo, ma solo se si ha la vocazione per restarci, come non si cercherebbe consiglio se si è invitati a uscire da una casa appestata o incendiata» (B. PASCAL, *Lettre à M.me de Roannez*, settembre 1656: tr. it. in *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit., pp. 202–203).*

330 Qui si può seguire la seconda linea della critica di Rousseau al cristianesimo: punta a evidenziare l'opposizione della morale evangelica rispetto all'«esprit social» così com'è inteso nel *Contratto sociale*, cioè come l'insieme delle condizioni che consentono la costituzione di una «société particulière» in «république». Il cristianesimo è quindi una religione *impolitica* o, meglio, *anti-politica*. L'argomento richiama Machiavelli: «La religione antica [...] non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria [...]. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi», ponendo il sommo bene «nell'umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane», mentre «quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo», ecc. (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro II, cap. 2, [ed. cit., p. 224]).

331 Si ricordi la lettera a Usteri del 18 luglio 1763: «La vostra ipotesi di una società politica di scrupolosi cristiani, tutti a rigore perfetti, [...] è esagerata anche nel caso che voi non vogliate ammettervi un solo uomo ingiusto, un solo usurpatore. Sarà più perfetta di quella degli apostoli? E

tuttavia vi fu un Giuda [...]. Mio caro amico, voi dimenticate che i vostri cristiani saranno degli uomini e che la perfezione che suppongo in essi è quella che può comportare l'umanità. Il mio libro non è scritto per gli dei». (*Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R.A. Leigh, Institut et Musée Voltaire –

Thorpe Mandeville House – The Voltaire Foundation, Genève-Banbury-Oxford 1965–1989, v. XVII, p. 63).

332 «Le condizioni più favorevoli per vivere secondo il mondo sono le più difficili per vivere secondo Dio; e viceversa [...]. Nulla è più comodo quanto essere in possesso di una grande carica e di grandi beni secondo il mondo; nulla è più difficile quanto viverci secondo Dio e senza prendervi parte e piacere» (B. PASCAL, *Pensées*, fr. 720; tr. it. cit., pp. 705–706).

333 «Questo modo di vivere adunque pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'universalità degli uomini per andare in paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle» (N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tilo Livio*, libro II, cap. 2 [ed. cit., pp. 224–225]).

334 Si rammenti, anche per quanto segue poco più avanti, Pierre Bayle, *Pensieri sulla cometa*, 141 («*Riflessioni sull'accusa rivolta dagli infedeli ai cristiani: che cioè la loro religione serve solo a formare dei codardi*»): «Anche chi conosce solo i rudimenti della religione cristiana sa che essa ci raccomanda soprattutto di sopportare le ingiurie, di essere umili, di amare il nostro prossimo, di ricercare la pace, di rendere il bene per il male, di astenersi da qualsiasi cosa che possa avere la minima sembianza della violenza», ecc. (tr. it. cit., p. 263).

335 «Soldats du prêtre».

336 La distinzione ricalca quella che già John Locke aveva introdotto nella *Lettera sulla tolleranza* tra i «dogmi speculativi» – che non devono essere, per la loro stessa natura, di competenza della «legge civile» – e le «opinioni pratiche» – in merito alle quali questa competenza entra in gioco e richiede un attento equilibrio tra autorità del «magistrato», da un lato, e rispetto della libertà della «coscienza», dall'altro: «La rettitudine morale, in cui consiste una parte non piccola della religione e della devozione sincera, ha a che fare anche con la vita civile [...]; e perciò le azioni morali appartengono alla giurisdizione di entrambi i fori, sia di quello interiore che di quello esteriore; e sono sottoposte a entrambi i

poteri, sia a quello del governante civile che a quello del governante privato» (tr. it. in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, UTET, Torino, 1977, pp. 164–167; la cit. è a p. 166). È utile rinviare anche alla lettera di Rousseau a Christophe de Beaumont: lo Stato ha diritto di esaminare le credenze religiose dei cittadini, in quanto «si suppone che la fede degli uomini determini la loro morale e che dalle idee che essi hanno della vita futura dipenda la loro condotta nella vita presente [...]. Ma, quanto alle opinioni che non si riferiscono affatto alla morale, che non influiscono per nulla sulle azioni e che non tendono a violare le leggi [...], ciascuno ha solo il proprio giudizio per guida e nessuno ha né diritto né interesse di prescrivere agli altri il modo in cui debbono pensare» (in *O.C.*, IV, p. 973).

337 Nella lettera a Voltaire del 18 agosto 1756 Rousseau aveva già accennato alla necessità in ogni Stato di un «code moral, ou une espece de profession de foi civile» e aveva indicato a Voltaire questo argomento, vale a dire l'elaborazione di un «Catéchisme du Citoyen», come degno delle capacità dell'autore che nel *Poema sulla legge naturale* aveva fornito il «Catéchisme de l'homme» (in *O.C.*, IV, p. 1074).

338 Questa clausola di esclusione dalla tolleranza ricorda la prima enunciata da Locke: «Il magistrato non deve tollerare nessun dogma avverso e contrario alla società umana o ai buoni costumi che sono necessari alla conservazione della società civile» (*Lettera sulla tolleranza*, tr. it. cit., p. 170). Ciò che varia rispetto a Locke non è il principio, ma l'accento posto sui modi della sua applicazione, che in Rousseau arrivano al bando dalla società e addirittura, come viene precisato di seguito, alla pena di morte.

339 I dogmi della «religione civile», per quanto riguarda il loro contenuto teologico, ricalcano, pur con una formulazione parzialmente diversa, quelli della «religione naturale» esposti nella *Professione de foi du vicaire savoyard*: l'esistenza di una volontà che muove l'universo, l'intelligenza che dirige questa volontà, l'immaterialità dell'anima. Da essi, secondo quanto già nella *Professione* Rousseau aveva sottolineato, «altri» seguono: concernono, come in quel testo risulta evidente, la vita ultraterrena, insieme con la retribuzione dopo la morte delle buone e delle cattive azioni compiute in vita (*Emile* [libro IV], in *O.C.*, III, pp. 576–587). È tale sfondo teologico che costituisce il fondamento dei «dogmi» relativi alla «sainteté du Contract social et des Loix»; si tratta di un aspetto che già era evidente nella parte iniziale del cap. 6 del libro

Il del *Contratto*, in cui la giustizia nelle relazioni umane e l'ordine da realizzare in esse venivano ricondotti a Dio come alla loro «source». In questa duplice dimensione che la connota, teologica e politica, la «religione civile» viene a far parte di quella che, usando il lessico filosofico oggi corrente, potremmo definire *l'etica pubblica* della «società ben ordinata», etica che non potrebbe essere né pensata né sussistere senza il retroterra metafisico esplicitato nella *Professione di fede*. In questo senso il sovrano è responsabile della promulgazione («il appartient au Souverain de fixer les artycles», ecc.) e dell'efficacia (mediante l'eventuale uso anche della condanna all'esilio o alla morte) dei dogmi della «religione civile». Ma non può essere in alcun modo considerato la fonte da cui promanano. E tali dogmi esprimono la «nature des choses» (libro II, cap. 6): viene ribadito il carattere razionalistico e non volontaristico della filosofia politica e della religione civile rousseauiane. Inoltre è evidente che, considerata su questo sfondo, la «religione civile» non è pensabile come un mero *instrumentum regni* ed è svincolata da un ruolo semplicemente funzionalistico, che pure le è stato da alcuni interpreti attribuito come esclusivo o fortemente predominante.

340 «Chiamo intollerante per principio ogni uomo che immagina che non si può essere persone rette senza credere tutto ciò che crede lui e che condanna senza pietà tutti coloro che non ragionano come lui» (Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756, in O.C., IV, p. 1073).

341 «In effetti i credenti sono raramente nella disposizione di spirito di lasciare in pace i reprobri in questo mondo e un Santo che crede di vivere in mezzo ai dannati anticipa facilmente il mestiere del diavolo» (*ibidem*).

342 Il riferimento è *all'Histoire du roy Henry le Grand* di Hardouin de Péréfixe (Paris 1661, p. 200). Questi riporta il racconto di uno storico secondo il quale Enrico IV, avendo assistito a una discussione tra un dottore della chiesa cattolica e uno della chiesa protestante e avendo sentito affermare dal pastore protestante che esisteva la possibilità di salvezza anche per un cattolico, prese la sua decisione a favore della religione cattolica. Avrebbe quindi affermato, rivolto al pastore protestante: «La prudenza esige dunque che io sia della loro Religione e non della vostra, perché, essendo della loro, mi salvo secondo loro e secondo voi, mentre, essendo della vostra, mi salvo certo secondo voi ma non secondo loro. Ora la prudenza vuole che io segua il parere più sicuro». Vedi la nota di R. Derathé, in O.C., III, p. 1506.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

La prima edizione del *Contrat social* è di Michel Rey, Amsterdam 1762. Il manoscritto originale del testo è andato perduto; rimane invece, presso la Biblioteca universitaria di Ginevra, la copia autografa del cosiddetto «Manoscritto di Ginevra», che è la prima versione del *Contrat social* e che fu edita per la prima volta da A.S. Alekséev (A. Vasiliev, Mosca 1887) in appendice al saggio intitolato *Studio su J.-J. Rousseau: I. J.-J. Rousseau in Francia (1741–1762); II. La dottrina politica di J.-J. Rousseau nei suoi rapporti con la vita politica di Ginevra* (in russo).

Principali edizioni critiche del Contrat social:

E. Dreyfus-Brisac (Alcan, Paris 1896)

G. Beaulavon (G. Bellais, Paris 1903; ed. revue et corrigée, A. Colin, Paris 1938⁵)

C.E. Vaughan (University Press, Manchester 1918)

M. Halbwachs (E Aubier, Paris 1942)

B. De Jouvenel (C. Bourquin, Genève 1947)

J.-L. Lecercle (Ed. Sociales, Paris 1956)

R. Derathé, in J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*, a cura di B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Paris 1959–1995, 5 voll. (v. III: *Du contrat social. Ecrits politiques*). Per tutte le notizie relative alle varie edizioni del *Contratto sociale* vedi v. III, pp. 1866–1872

B Bernardi (Flammarion, Paris 2001)

Principali traduzioni italiane:

R. Mondolfo, *Discorsi e Contratto sociale*, Cappelli, Bologna 1924 (1974⁴)

V. Gerratana (Einaudi, Torino 1949)

P. Alatri, in *Scritti politici di Jean-Jacques Rousseau*, UTET, Torino 1970 (la traduzione dei testi è di J. Bertolazzi)

M. Garin, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, Laterza, Roma-Bari 1971, 3

voll, (il *Contratto sociale* è nel v. II); il *Contratto sociale* è stato poi pubblicato in volume autonomo con Introduzione di T. Magri (Laterza, Roma-Bari 1992 e 1997)

A. Burgio (con note di A. Marchili; riporta la traduzione dell'ed. Alatri), Feltrinelli, Milano 2003

Bibliografie generali su Rousseau:

A. Schinz, État présent des travaux sur J.-J. Rousseau, *Les Belles Lettres*, Paris 1941

J. Sélénier, Bibliographie générale des œuvres de J.-J. Rousseau, *PUF*, Paris 1950

D. Felice, Jean-Jacques Rousseau in Italia. Bibliografia (1816–1986), *CLUEB*, Bologna 1987

G.A. Roggerone e P.I. Vergine, Bibliografia delle opere di G.G. Rousseau (1950–1990), *Milella*, Lecce 1992

Alcuni studi sul pensiero politico di Rousseau:

AA.VV., *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Les Belles Lettres, Paris 1964

AA.VV., *Rousseau et la philosophie politique*, Presses universitaires de France, Paris 1965

B. Baczko, *Jean-Jacques Rousseau. Solitude et communauté* (1964: in polacco), Mouton, Paris-La Haye 1974

A. Biral, Rousseau: la società senza sovrano, in AA.VV., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, *il Mulino*, Bologna 1987

C. Blum, Rousseau and the Republic of Virtue: the Language of Politics in the French Revolution, *Ithaca*, London 1986

R. Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1973

P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, *PUF*, Paris 1952

A. Burgio, Eguaglianza interesse unanimità. La politica di Rousseau, Bibliopolis, Napoli 1989

Rousseau: la politica e la storia, Guerini, Milano 1996

P. Casini, *Il pensiero politico di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1999

E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau* (1932), tr. it. in E.

- Cassirer-R. Darnton-J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994
- H.R. Cell-J.I. Macadam, *Rousseau's Response to Hobbes*, Peter Lang, Bern-Frankfurt-New York 1988
- J.W. Chapmann (1968), *Rousseau: totalitario o liberale?*, tr. it., Milella, Lecce 1974
- L. Colletti, Rousseau critico della «società civile» (1968), in *Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari 1969
- , *Mandeville, Rousseau e Smith*, in *Ideologia e società*, cit.
- G. Davy, Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau, *Clarendon Press, Oxford* 1953
- G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1956
- R. Derathé, Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo (1950), tr. it., *il Mulino, Bologna* 1993
- I. Fetscher, La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà (1968), tr. it., *Feltrinelli, Milano* 1972
- G. Forni, Alienazione e storia. Saggio su Rousseau, *il Mulino, Bologna* 1976
- R. Gatti, L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau, *Ed. Studium, Roma* 1996
- V. Goldschmidt, Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau, Vrin, *Paris* 1974
- S. Goyard-Fabre, Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, *PUF, Paris* 2001
- A. Illuminati, J.-J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi, *il Saggiatore, Milano* 1977
- E. Kryger, La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant, *Nizet, Paris* 1978
- M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, C.E.I.A.C.E.R., Grénoble 1971
- , *Le vocabulaire politique de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine, Genève-Paris 1977
- J. McDonald, Rousseau and the French Revolution (1762–1791), *Athlone, London* 1965
- R.D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, University Press,

Princeton 1968

P.C. Mayer-Tasch, *Hobbes und Rousseau*, Scientia, Verlag Aalen, Darmstadt 1976

C. Metelli Di Lallo, Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau, *La Nuova Italia*, Firenze 1970

V. Mura, La teoria democratica del potere. Saggio su Rousseau, *E.T.S.*, Pisa 1979

J.B. Noone, Rousseau's Social Contract. A Conceptual Analysis, *Prior*, London 1980

P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant*, Giuffrè, Milano 1976, 2 voll.

A. Philonenko, Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, *Vrin*, Paris 1984, 3 voll.

R. Polin, La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau, *Sirey*, Paris 1971

M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal Discorso sull'ineguaglianza al Contratto sociale*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1982

P. Riley, La volontà generale prima di Rousseau: la trasformazione del divino nel politico. Saggi di filosofia morale, politica e giuridica (1986), *tr. it.*, Giuffrè, Milano 1995

G.A. Roggerone, Saint-Pierre e Rousseau. Confederazione, democrazia, utopia, *Angeli*, Milano 1985

H. Rosenblatt, Rousseau and Geneva: from the First Discours to the Social Contract (1749–1762), *University Press*, Cambridge 1997

S. Rota Ghibaudi, La fortuna di Rousseau in Italia (1750–1815), *Giappichelli*, Torino 1961

J.N. Shklar, Man and Citizen. A Study of Rousseau's Social Theory, *University Press*, Cambridge 1969

J. Starobinski, La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau (1971), *tr. it.*, il Mulino, Bologna 1982

J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), *tr. it.*, il Mulino, Bologna 1967

C. Vasale, La secolarizzazione della teodicea, *Abete*, Roma 1978

L. Vincenti, Jean-Jacques Rousseau. L'individu et la République, *Klimée*, Paris 2001

M. Viroli, J.-J. Rousseau e la teoria della società ben ordinata (1988), *il*

Mulino, Bologna 1993.

**LESSICO MINIMO DEL
CONTRATTO SOCIALE**

ARISTOCRAZIA (*ARISTOCRATIE*) (Vedi GOVERNO)

CENSURA (*CENSURE*) (Vedi anche **OPINIONE PUBBLICA**)

– La «dichiarazione del giudizio pubblico» («jugement publique») riguardo ai comportamenti dei membri della «società ben ordinata», giudizio del quale il «Censore» è il «Ministro». Il «tribunale censorio» non è l'«arbitro dell'opinione del popolo», quanto piuttosto l'«espressione» di essa. La sua attività deve mirare a conservare e rafforzare i «costumi» non con l'uso della coercizione, ma sfruttando saggiamente il desiderio di ogni individuo di essere stimato dagli altri e quindi facendo sì che le azioni virtuose siano riconosciute e compensate pubblicamente attraverso l'attribuzione ai loro autori del giusto «onore» che meritano: «chi giudica i costumi giudica l'onore e chi giudica l'onore deriva la sua legge dall'opinione» (libro IV, cap. 7).

CITTADINO (*CITOYEN*)

– Il membro della «république», considerato nella sua funzione di componente dell'assemblea sovrana (libro I, cap. 6).

CONTRATTO SOCIALE (*CONTRAT SOCIAL, PACTE SOCIAL, ACTE D'ASSOCIATION*)

– L'atto attraverso il quale gli individui passano dallo «stato di natura» allo «stato civile» costituendo consensualmente il «corpo politico» come «persona pubblica» che da questo atto riceve «la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà» (libro I, cap. 6).

– Nasce dall'insufficienza dei singoli individui a provvedere alla propria conservazione con le loro sole forze e quindi richiede che si crei una «somma di forze» in grado di far fronte agli ostacoli che impediscono a ciascun uomo di sussistere restando isolato e indipendente dagli altri

(libro I, cap. 6).

– Con il contratto sociale ciascuno mette in comune la propria persona, i propri beni e il proprio «potere» sotto la «suprema direzione della volontà generale» e, unendosi a tutti in «corpo», non perde la sua libertà in quanto, alienandola totalmente come «libertà naturale», la ritrova come libertà civile e politica. Godere della libertà politica significa che, attraverso il contratto, ogni consociato diviene «parte indivisibile» dell'assemblea sovrana ed è tenuto, d'ora in poi, a obbedire solo a quelle leggi su cui ha deliberato insieme con tutti gli altri cittadini (libro I, cap. 6). Allo stesso tempo la legge, garantendo i consociati da ogni «dipendenza» personale e quindi potenzialmente arbitraria, realizza le condizioni della «libertà civile» (Vedi anche LIBERTÀ).

– Nel «pacte social» ognuno contratta non solo con gli altri ma anche, «per così dire», con se stesso nel senso che s'impegna a far prevalere la propria volontà razionale sugli istinti, sui desideri, sugli impulsi che lo dominano nello «stato di natura» (libro I, cap. 7). Così conquista la sua «libertà morale» (libro I, cap. 8).

– Non c'è quindi, nel contratto sociale, alcuna «vera rinuncia» da parte degli individui, ma solo uno «scambio vantaggioso» tra «indipendenza naturale» e «libertà», tra l'insicurezza dello «stato di natura» e la sicurezza garantita dall'unione degli associati, tra la «forza» e il «diritto» (libro II, cap. 4).

– Richiede l'unanimità, essendo «l'atto più volontario che esista» (libro IV, cap. 2). Una volta creato lo Stato («État»), il consenso si esprime nel risiedervi e abitare un determinato territorio significa «accettare di sottomettersi alla sovranità» (libro IV, cap. 2).

CORPO POLITICO (*CORPS POLITIQUE*)

– È il «corpo morale e collettivo» creato mediante il contratto sociale e «composto da tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea». Costituisce una «persona pubblica» («personne publique») che si forma attraverso l'unione degli individui nell'«atto di associazione». Prende anche il nome di «République» (libro I, cap. 6).

DEMOCRAZIA (*DÉMOCRATIE*) (Vedi GOVERNO)

DITTATURA (*DICTATURE*)

– È una carica temporanea affidata a un «capo supremo» quando una situazione di emergenza richiede la sospensione delle leggi e dell'autorità sovrana; il dittatore «può fare tutto salvo che delle leggi». Proprio per il rischio che diventi «tirannica», la dittatura deve essere circoscritta entro un tempo più breve possibile, che nella Roma repubblicana, come Rousseau ricorda, era di sei mesi (libro IV, cap. 6).

ELEZIONI (*ÉLECTIONS*) (Vedi GOVERNO)

FORZA (FORCE)

– L'esercizio di una «potenza fisica» («puissance physique») che, in quanto tale, non può creare alcun obbligo giuridico; non la si deve quindi considerare un fondamento legittimo dell'«ordine sociale» (libro I, cap. 1; libro I, cap. 3).

GIUSTIZIA (*JUSTICE*)

– L'ordine nel «corpo politico» che garantisce, insieme con la sicurezza delle «persone» e dei «beni» di ciascun associato, la «libertà» e l'«uguaglianza» (libro I, cap. 6; libro II, cap. 11).

– «Ogni giustizia viene da Dio» e questa «giustizia universale» è espressione di «ragione»; ma, perché essa sia efficace nelle relazioni umane, c'è bisogno di «convenzioni» («conventions») e di leggi positive, che assicurino, anche con il ricorso a «una sanzione naturale», la reciprocità degli obblighi e la corrispondenza tra «diritti» e «doveri» (libro II, cap. 6).

– Con la creazione dello «stato civile» si sostituisce all'«istinto», che guida l'uomo nello «stato di natura» (libro I, cap. 8).

– Implica che si obbedisca alle leggi non per timore e neppure solo per interesse, ma seguendo la «voce del dovere» (libro I, cap. 3; capp. 7–8) (Su interesse e giustizia vedi INTERESSE).

GOVERNO (*GOUVERNEMENT*)

– L'organo detentore del potere esecutivo, al quale, come «corpo intermedio stabilito tra i sudditi e il sovrano», è affidata l'amministrazione delle leggi e la conservazione della libertà, «tanto civile che politica» (libro III, cap. 1).

– Non è istituito attraverso un contratto, come il sovrano, ma mediante un «atto complesso», che consiste in una legge e nella sua esecuzione (libro III, capp. 1, 16–17). Per i criteri di elezione dei «magistrati» in «democrazia», nell'«aristocrazia», nella «monarchia», vedi il libro IV, cap. 3.

– È necessario che abbia abbastanza forza per imporsi ai membri della società politica come «sudditi», ma è anche indispensabile far sì che questa forza non ecceda i limiti che consentono di mantenere la subordinazione del governo, cioè del potere esecutivo, al sovrano, cioè al potere legislativo (libro III, cap. 1).

– Le diverse forme di «governo» vanno distinte secondo il criterio del numero delle persone che compongono l'esecutivo. Si può così avere un governo «democratico» (se il potere esecutivo è affidato alla totalità o alla maggioranza dei cittadini), «aristocratico» (se è affidato a una minoranza), «monarchico» (se è affidato a un solo uomo) (libro III, capp. 2–7). Il miglior governo è l'aristocrazia elettiva (libro III, cap. 5). La degenerazione di queste forme di governo, che prende il nome generale di «anarchia», va ulteriormente precisata come segue: la «democrazia» degenera in «oclocrazia», l'«aristocrazia» in «oligarchia», la «monarchia» in «tirannide» (libro III, cap. 10). Mentre «tiranno» e «usurpatore» sono termini sinonimi, non lo sono «tiranno» e «despota»; infatti con il primo si indica «l'usurpatore dell'autorità regia» e con il secondo «l'usurpatore del potere sovrano» (libro IV, cap. 10).

– Il governo «semplice» è il migliore, ma, quando si altera il rapporto tra sovrano e governo, diventa necessario ricorrere a forme di governo «misto» o «temperato» (libro III, cap. 7).

Il tribunato nella Roma repubblicana è un esempio di governo «temperato» (libro IV, cap. 5).

– Le forme di governo debbono essere sempre esaminate e stabilite tenendo conto delle differenze esistenti tra i diversi «popoli» (libro III, cap. 8).

– La «tendenza naturale» dei governi anche meglio costituiti è quella di usurpare i diritti della sovranità e di sostituirsi ad essa: ciò comporta la crisi e la rovina della «società ben ordinata». La degenerazione del

governo può avvenire quando questo si «restringe», cioè passa dalla democrazia all'aristocrazia alla monarchia (procedendo quindi verso quella forma di organizzazione dell'esecutivo che rende più difficile conservare le condizioni basilari della convivenza giusta), oppure quando «lo Stato si dissolve», cioè allorché il governo nel suo complesso o i suoi singoli membri violano le competenze del corpo sovrano (libro III, capp. 10–11).

– Per cercare di evitare o di ritardare tale esito bisogna istituire assemblee a date fisse in cui i cittadini debbono avere facoltà di decidere se mantenere o cambiare sia la forma del governo esistente, sia i membri di esso (libro III, cap. 18).

INTERESSE (*INTÉRÊT*)

– Mentre il contrasto degli interessi rende necessaria la costituzione della società politica, il loro accordo la rende possibile ed è sulla base di questo «interesse comune» che la società va governata (libro II, capp. 1, 4).

– Deve esistere accordo tra «interesse» e «giustizia» (libro II, cap. 4).

LEGGE (*LOI*)

– È l'atto del corpo sovrano nel quale si trovano riunite «l'universalità della volontà e quella dell'oggetto»; ciò significa, in primo luogo, che questo atto proviene dalla totalità dei membri del corpo politico riuniti nell'assemblea sovrana e, in secondo luogo, che riguarda esclusivamente materie generali, mai un «oggetto particolare». La legge «considera i sudditi come corpo e le azioni come astratte, mai un uomo come individuo, né un'azione particolare» (libro II, cap. 6) (Vedi anche **VOLONTÀ GENERALE**).

– La legge è espressione della libertà del «popolo», poiché emana dall'assemblea sovrana composta da tutti i «cittadini»; in tal senso non ci si deve chiedere «come si rimane liberi pur essendo sottomessi alle leggi, poiché esse registrano semplicemente le nostre volontà» (libro II, cap. 6). Oltre a essere manifestazione della libertà collettiva la legge è anche, in linea di principio, garanzia delle libertà individuali, in quanto protegge ogni associato dall'arbitrio cui potrebbe essere sottoposto in una condizione nella quale, come accade nello «stato di natura», domini solo la «forza» dei singoli (libro I, capp. 7–8; libro II, cap. 4).

– Le leggi debbono essere sempre proporzionate alle caratteristiche della «nation» che le riceve e non va mai ignorato che c'è solo un determinato periodo di tempo adatto a sottoporre un popolo ad esse, quello della sua «maturità», che non è uguale per i diversi popoli (libro II, cap. 8) (Vedi anche STATO).

– In ogni Stato deve esistere accordo tra i «rapporti naturali», cioè le caratteristiche climatiche, fisiche, economiche, etniche, e le «leggi» (libro II, cap. 11).

– Le «leggi politiche», che costituiscono materia del *Contratto sociale*, sono quelle che riguardano il rapporto del «sovrano» con lo «Stato» (libro II, cap. 12).

– A uno Stato ben governato «sono necessarie pochissime leggi» (libro IV, cap. 1).

LEGISLATORE (*LÉGISLATEUR*)

– Accanto al contratto sociale è l'altro elemento essenziale che permette la costituzione della «repubblica». La sua funzione è duplice: da un lato, porre le premesse per la formazione morale dei membri della «comunità» educandoli allo «spirito sociale» e, dall'altro, adattare i «principi del diritto politico» alle concrete e inevitabilmente diverse condizioni delle differenti «nazioni». Svolge dunque contemporaneamente il ruolo di *educatore del popolo* e di *potere costituente*. Dal punto di vista istituzionale la sua è un'autorità *extra ordinem* e non rientra nella costituzione. Quindi il «legislatore» non può né adempiere le funzioni del governo, né sostituirsi al corpo sovrano; rimane pur sempre al popolo il diritto-doverdi pronunciarsi sull'operato di questa figura, che è eccezionale non solo per quanto concerne i suoi poteri ma anche per le sue qualità personali: tanto rare da far dire a Rousseau che «occorrerebbero degli Dei per dare leggi agli uomini» (libro II, cap. 7).

LIBERTÀ (*LIBERTÉ*)

– Fa parte dell'essenza dell'uomo e non può, per questo motivo, mai essere alienata (libro I, capp. 2, 4).

– L'uomo è nato «libero», ma ovunque è «in catene»: i «principi del diritto politico» indicano come restituirlo alla sua libertà e quindi come creare un ordine politico legittimo (libro I, cap. 1).

– Nella «république» la libertà politica consiste nell'obbedire soltanto alle leggi che il popolo come «sovrano» si dà e coincide quindi con l'autolegislazione di tutta la «comunità» su se stessa: «il popolo sottomesso alle leggi ne deve essere l'autore» (libro II, cap. 6, ultimo capoverso; cfr. anche libro I, cap. 8; libro II, cap. 2, primo capoverso; libro III, cap. 15).

– La «libertà civile», garantita dalla legge, impedisce la «dipendenza» arbitraria di un uomo da un altro uomo (libro II, cap. 11). Riguarda la garanzia dei diritti dei membri del «corpo politico» considerati come «sujets», cioè come «sudditi» sottoposti alle leggi emanate dal «corpo sovrano». Questi diritti sono «naturalmente indipendenti» dal «pouvoir souverain»: la loro garanzia non può però essere affidata alle strategie istituzionali tipiche del costituzionalismo, poiché queste portano a infrangere l'indivisibilità e l'assolutezza della sovranità. Dipende invece solo dalla ragionevolezza, equità e «virtù» dei detentori di quest'ultima (libro II, cap. 4) (Vedi anche SOVRANITÀ). Sul diritto di vita e di morte vedi libro II, cap. 5.

– È difficile per un popolo recuperare la libertà quando l'ha perduta (libro II, cap. 8).

MAGGIORANZA (principio di)

– È una conseguenza del contratto e ha come presupposto l'accordo unanime su cui il contratto si fonda (libro I, cap. 5; libro IV, cap. 2).

– Quando i «caratteri della volontà generale» non sono più nella maggioranza «non c'è più libertà» (libro IV, cap. 2).

– Se si delibera su una materia importante è necessaria la maggioranza qualificata; per gli altri casi basta la maggioranza semplice (libro IV, cap. 2).

MAGISTRATO (*MAGISTRAT*)

– È il membro del «governo» (libro III, cap. 1).

MONARCHIA (*MONARCHIE*) (Vedi GOVERNO)

OPINIONE PUBBLICA (*OPINION PUBLIQUE*)

– L'insieme dei criteri di giudizio e di comportamento che sono legati, in ogni società politica, ai «costumi», alle consuetudini, alle usanze; essi formano, sedimentandosi attraverso l'«abitudine», lo «spirito pubblico» di un popolo e rafforzano così la sua unità più efficacemente di quanto possano fare le leggi (libro II, cap. 12).

PRINCIPE (*PRINCE*)

– È l'intero «corpo» del «governo» (libro III, cap. 1). PROPRIETÀ (*PROPRIÉTÉ*)

– Nello «stato civile» la proprietà prende il posto del «possesso», che è fondato o sulla forza o sul «diritto del primo occupante» (libro I, cap. 9). Non è dunque un diritto naturale, ma un diritto positivo di cui il sovrano può disporre in base al principio che «il diritto che ogni singolo ha sul suo fondo è sempre subordinato a quello che la comunità ha su tutti, senza di che non ci sarebbe [...] forza reale nell'esercizio della sovranità» (libro I, cap. 9).

RAPPRESENTANZA-RAPPRESENTANTI (*REPRÉSENTANTS*)

– La sovranità, in quanto esercizio della «volontà generale», non può essere rappresentata, poiché solo il «potere» si rappresenta, non la «volontà» (libro II, cap. 1; libro III, cap. 15).

– L'idea di rappresentanza è «moderna»; la sua affermazione coincide con il progressivo venir meno dei presupposti su cui si regge la libertà repubblicana, in particolare con l'«affievolimento dell'amor di patria», con l'egemonia dell'«interesse privato» su quello pubblico, con l'aumento dell'estensione degli Stati e la conseguente politica di conquista. Sono tutti fattori che distolgono i cittadini dai loro doveri civili (libro III, cap. 15).

– Il popolo non può mai essere rappresentato nell'esercizio del potere legislativo, ma può esserlo nell'esercizio del potere esecutivo (libro III, cap. 15).

RELIGIONE CIVILE (*RELIGION CIVILE*)

– È una «professione di fede puramente civile» che contiene i «dogmi» essenziali sui quali si basa l'unità morale della «repubblica»: «l'esistenza della divinità onnipotente, intelligente, benefica, soccorrevole, previdente e provvida, la vita futura, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi». Essa completa, a chiusura del *Contratto sociale*, il processo di formazione dello «spirito sociale», che ha il suo snodo fondamentale nell'opera del «legislatore». E infatti gli articoli della «religione civile» devono essere fissati dal «sovrano» non tanto come «dogmi di religione, ma come sentimenti di socievolezza» (libro IV, cap. 8).

– La religione costituisce un fondamento e un movente essenziale perché i cittadini rispettino i loro doveri (libro IV, cap. 8).

REPUBBLICA (*RÉPUBLIQUE*) (Vedi anche CORPO POLITICO)

– Costituisce la «persona pubblica» che viene prodotta dall'«atto di associazione» mediante il quale, al posto delle persone dei singoli contraenti, si crea «un corpo morale e collettivo» che riceve dal contratto sociale la sua «unità», il suo «io comune», la sua «vita» e la sua «volontà» (libro I, cap. 6).

– È «ogni Stato governato attraverso le leggi» (libro II, cap. 6).

– Il suo «principio», indipendentemente dalla forma di «governo», è la «virtù» (libro III, cap. 4).

– Nella «repubblica» il servizio della «patria» costituisce la «principale occupazione» dei cittadini (libro III, cap. 15): l'esempio della repubblica romana, in cui il popolo esercitava le funzioni della «sovranità» e, in parte, anche quelle del «governo» (libro IV, capp. 4–6).

SCHIAVITÀ (*ÉSCLAVAGE*)

– La condizione in cui un individuo o un popolo, mediante una «convention», accettano di sottoporsi senza condizioni alla volontà di un «padrone» o di un «despota», alienando così la loro libertà. È proprio questa alienazione a rendere illegittima la «schiavitù», in quanto alienare la libertà è «incompatibile con la natura dell'uomo». Chi intende far derivare la «schiavitù» dal diritto di guerra e di conquista fraintende questo diritto (libro I, cap. 4).

– Il «Sovrano» è il «corpo politico» generato dal contratto sociale e considerato «quando è attivo», cioè quando è concepito come l'insieme degli individui riuniti nell'assemblea in qualità di «cittadini» che deliberano sulle leggi (libro I, cap. 6) (Vedi anche STATO).

– Il corpo sovrano non è vincolato da alcuna «legge fondamentale» e neppure dal contratto sociale (libro I, cap. 7); costituisce quindi un «potere assoluto» che è «diretto dalla volontà generale» (libro II, cap. 4).

– Non ha bisogno di fornire garanzie ai sudditi, in quanto, essendo formato dai «singoli che lo compongono», è impensabile che voglia nuocere ad essi nella loro totalità; né può voler nuocere a qualcuno in particolare, dato che, avendo le leggi applicazione generale, l'ingiustizia ricadrebbe su tutti (libro I, cap. 7; libro II, cap. 4; libro II, cap. 6).

– Il corpo sovrano non si può obbligare verso gli altri a qualcosa che deroghi dalle condizioni del contratto sociale (libro I, cap. 7).

– La sovranità è l'esercizio della «volontà generale» e il popolo non può alienarla, perché così facendo alienerebbe la sua libertà (libro II, cap. 1).

– Poiché è espressione della volontà del «corpo del popolo» nella sua interezza, la sovranità non si può neppure dividere: quelle che vengono correntemente ed erroneamente considerate «parti» di essa sono solo sue «emanazioni» (libro II, cap. 2). Dividerla significa «distruggerla» (libro III, cap. 13).

– Il sovrano agisce e può agire solo quando «il popolo è riunito in assemblea», come insegnano le esperienze delle repubbliche antiche, che hanno ancora oggi un valore paradigmatico, pur in mutate circostanze storiche e politiche. Le assemblee devono essere tenute, oltre che nelle occasioni in cui i «magistrati» preposti a questo incarico lo ritengano necessario, in date fissate dalla legge; al di fuori di questi due criteri di convocazione ogni assemblea è illegittima (libro III, capp. 12–14). Per le procedure di votazione nei comizi della repubblica romana vedi libro IV, cap. 4.

– Negli «Stati cristiani» non è possibile alcun «buon ordinamento politico» giacché le pretese di giurisdizione temporale fatte valere dal potere spirituale rendono impossibile realizzare l'unità del potere sovrano (libro IV, cap. 8).

STATO (*ÉTAT*)

– È il «corpo politico» considerato «quando è passivo», cioè quando è concepito come l'insieme degli individui che obbediscono, in quanto «sudditi», alle leggi (libro I, cap. 6) (Vedi anche SOVRANITÀ).

– Deve avere un'estensione limitata, in quanto «più il legame sociale si estende, più si indebolisce» (libro II, cap. 9). Va inoltre calcolato con attenzione il rapporto tra l'estensione del territorio e il numero degli abitanti, in modo che la terra risulti sufficiente per mantenere gli abitanti e questi ultimi siano tanti quanti «la terra ne può nutrire» (libro II, cap. 10).

– In ogni Stato deve esistere accordo tra i «rapporti naturali» (cioè le caratteristiche climatiche, fisiche, economiche, etniche) e le «leggi» (libro II, cap. 11).

STATO CIVILE (*ÉTAT CIVIL*)

– È la forma di esistenza, creata dal contratto sociale e dall'intervento del «legislatore», in cui gli uomini, organizzandosi politicamente nella forma della «repubblica», acquisiscono non solo la garanzia del mantenimento delle condizioni esterne della convivenza (la sicurezza della persona, della vita e dei beni), ma pervengono dalla «libertà naturale» alla «libertà civile», superano l'istintualità che domina nello «stato di natura» imparando a convivere secondo «giustizia», realizzano infine tutte le potenzialità della natura umana, che culminano nella «libertà morale» (libro I, cap. 8) (Vedi STATO DI NATURA).

STATO DI NATURA (*ÉTAT DE NATURE*)

– È la condizione in cui gli individui vivono non ancora organizzati politicamente; in essa è impossibile non solo che ciascuno provveda singolarmente alle condizioni materiali della sua «conservazione», ma anche che raggiunga il pieno sviluppo delle sue facoltà, attuabile solo nello «stato civile» (libro I, cap. 6; cap. 8) (Vedi STATO CIVILE).

SUDDITO (*SUJET*)

– Il membro della «società ben ordinata» considerato come destinatario delle leggi deliberate dall'assemblea sovrana (libro I, cap. 6).

TIRANNIA (*TYRANNIE*) (Vedi GOVERNO) TOLLERANZA

– Va praticata verso tutte quelle religioni che non contengono dogmi e non impongono di seguire comportamenti contrastanti con i «doveri del cittadino». Quindi, restando fermo questo criterio di esclusione, si deve tollerare ogni religione i cui membri siano disposti a tollerare le altre, anche perché ogni forma di intolleranza «teologica» non può non avere effetti nell'ambito «civile»: «è impossibile vivere in pace con delle persone che si ritengono destinate alla dannazione» (libro IV, cap. 8).

TRIBUNATO (*TRIBUNAT*) (Vedi GOVERNO)

UGUAGLIANZA (*ÉGALITÉ*)

- Gli uomini sono uguali per natura (libro I, cap. 2).
- Non esiste, di conseguenza, un'«autorità naturale» di un uomo sugli altri uomini, né per diritto paterno né per superiorità innata di un individuo su tutti gli altri (libro I, cap. 4).
- È, insieme alla libertà, uno dei due obiettivi di «ogni sistema di legislazione» e ingloba un duplice aspetto: quello riferito alla parità giuridica garantita dalla legge e quello concernente l'equità nella distribuzione dei beni materiali. In quest'ultimo caso il principio guida è che «nessun cittadino sia così ricco da poterne comprare un altro e nessuno così povero da essere costretto a vendersi» (libro II, cap. 11).
- Con il contratto sociale non si distrugge l'«uguaglianza naturale», ma si sostituisce «un'uguaglianza morale e legittima a quanto di disuguaglianza fisica la natura aveva potuto introdurre tra gli uomini» (libro I, cap. 9).

VOLONTÀ GENERALE (*VOLONTÉ GÉNÉRALE*) (Vedi anche LEGGE e SOVRANITÀ)

- È la volontà razionale che deve guidare le deliberazioni dell'assemblea sovrana e che quindi deve essere coltivata in ogni singolo individuo per poi poter orientare le decisioni che l'assemblea assume.
- *Nel contratto sociale* «ciascuno [...] mette in comune la sua persona e

tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale» (*libro I, cap. 6*).

– Chi la disattende può essere costretto, mediante l'uso della «forza» affidato al «governo», ad adeguarsi ad essa, cioè a obbedire alle leggi e così a «essere libero» (*libro I, cap. 7*).

– Solo la «volontà generale» può dirigere la società politica verso il suo fine, che è il «bene comune» (*libro II, cap. 1*).

– La «sovranità» è l'«esercizio della volontà generale» (*libro II, cap. 1,4*).

– La «volontà generale», considerata come volontà razionale e quindi come l'ideale regolativo cui dovrebbe attenersi l'assemblea sovrana, «è sempre retta»; il problema è far sì che le deliberazioni del popolo siano conformi ad essa (*libro II, cap. 3; cap. 6; libro IV, cap. 1*). A tal fine è decisiva la formazione della «virtù» pubblica, le cui basi sono poste dal «legislatore».

– Va distinta dalla «volontà di tutti», che costituisce solo «una somma di volontà particolari» (*libro II, cap. 3*).

– La generalità della volontà va riferita tanto al suo «oggetto», che alla sua «essenza» e ciò significa che «deve partire da tutti per applicarsi a tutti» (*libro II, cap. 4*) (Vedi anche LEGGE).

– In un popolo semplice e retto, che si consideri «come un solo corpo», la volontà generale si manifesta senza difficoltà, mentre quando il «legame sociale» si allenta essa «diviene muta» (*libro IV, cap. 1*).